  

COMISIÓN BÍBLICA PONTIFICIA

BIBLIA Y CRISTOLOGÍA

Muchos hombres de nuestro tiempo, especialmente en Occidente, se proclaman voluntariamente agnósticos y no creyentes. ¿Significa esto que no piensan en absoluto en Jesucristo y su presencia en el mundo? De los estudios y textos publicados se desprende claramente que la cuestión no se plantea en estos términos, aunque haya cambiado el modo de abordar el problema. Sin embargo, hay algunos cristianos que tienen muchas dudas tanto sobre las diferentes maneras de plantear la cuestión como sobre las soluciones propuestas. En este sentido, la Pontificia Comisión Bíblica se propone ofrecer ayuda al clero y a los fieles:

1. Presentar una rápida visión general de estos estudios, su importancia y también los riesgos asociados a ellos;

2. Recorrer en síntesis el patrimonio de testimonios conservados por la Sagrada Escritura sobre la espera de la Salvación y del Mesías, para situar correctamente el Evangelio en este contexto que lo precede, y mostrar después de qué modo se debe ver en Jesucristo el cumplimiento de esta espera y de estas promesas.

PRIMERA PARTE

PERSPECTIVAS ACTUALES EN EL APROXIMAMIENTO A JESUCRISTO

Sección 1

Presentación de los distintos tipos de enfoque

En este sentido, no se pretende hacer una exposición completa de los estudios acerca de Cristo, sino más bien señalar que, en nuestro tiempo, se han intentado numerosos caminos para alcanzar este objetivo. Estos diferentes enfoques se indicarán según una clasificación aproximada, sin pretensión de seguir un orden lógico o cronológico riguroso; Nos limitaremos a mencionar algunos nombres representativos entre los autores que han abordado el problema.

1.1.1. Enfoques teológicos según la tradición “clásica”

1.1.1.1. Este enfoque es típico de los tratados dogmáticos de tendencia especulativa, que presentan la doctrina elaborada de manera sistemática, a partir de las definiciones de los Concilios y de los escritos de los Santos Padres: tratado *De Verbo Incarnato* (cf. Concilios de Nicea, 325; de Éfeso, 431; de Calcedonia, 451; de Constantinopla II y III, 553 y 681), y tratado *De redemptione* (cf. Concilios de Orange, 529; de Trento, sesiones 5 y 6, 1546 y 1547).

1.1.1.2. Los tratados así elaborados pueden, hoy en día, beneficiarse de numerosos enriquecimientos, debidos al progreso de la ciencia:

a) Generalmente recurren a la crítica bíblica que permite distinguir mejor la aportación de un solo libro o de un grupo de libros: esto permite fundamentar con mayor solidez la propia exégesis teológica (p. ej. J. Galot, etc.).

b) Por la influencia indirecta de esta teología, que se centra en la "historia de la salvación" (*Heilsgeschichte* , ver más abajo 1.1.6.), es posible situar más firmemente la persona de Jesucristo en la "economía de la salvación", como la llamaron los Padres.

c) Teniendo en cuenta las diferentes perspectivas con las que actualmente se abordan las cuestiones teológicas, algunas de ellas, que ya habían sido tratadas en la Edad Media, se renuevan en parte: esto sucede para la "ciencia" de Cristo y para el desarrollo de su personalidad (p. ej. J. Maritain, etc.).

1.1.2. Enfoques especulativos que implican una actitud crítica

1.1.2.1. Algunos teólogos especulativos creen que una cierta lectura crítica, que ya ha hecho contribuciones válidas en el campo de los estudios bíblicos, debe adoptarse no sólo para las obras de los Padres y teólogos de la Edad Media, sino también para las definiciones de los mismos Concilios; definiciones que, además, deben interpretarse teniendo en cuenta el contexto histórico y cultural en el que se desarrollaron.

1.1.2.2. Del estudio histórico de los Concilios surge, de hecho, que sus definiciones deben ser consideradas como intentos de superar las controversias entre las diversas escuelas o la diversidad de opiniones y lenguajes que dividían a los teólogos entre sí, aunque todos querían reafirmar su fe proveniente del Nuevo Testamento. Sin embargo, estos intentos no siempre lograron superar definitivamente la oposición. Cuando un contexto cultural y el lenguaje de las fórmulas aceptadas, por ejemplo En el Concilio de Calcedonia (451) se someten a un examen crítico, siendo posible distinguir más fácilmente el objeto de las definiciones de las formulaciones que se utilizaron para enunciarlas correctamente. Si el contexto cultural cambia, incluso las formulaciones pueden perder su significado y eficacia en un contexto lingüístico diferente en el que las mismas palabras ya no conservan el mismo significado.

1.1.2.3. Es necesario, pues, confrontar nuevamente estas formulaciones con las fuentes fundamentales de la Revelación, prestando particular atención a lo que concierne al Nuevo Testamento. Algunos estudios sobre el "Cristo

histórico" llevan a varios teólogos (por ejemplo, P. Schoonenberg) a hablar de su "persona humana"; ¿Pero no sería más correcto decir: su "personalidad humana", en el sentido en que los escolásticos hablaban de su naturaleza "individual" y "singular"?

1.1.3. Cristología e investigación histórica

Otros métodos de aproximación proceden según los criterios de la historia científica. Dado que estos métodos ya habían demostrado su eficacia en el estudio de textos de la historia pasada, parecía natural aplicarlos también a los textos del Nuevo Testamento.

1.1.3.1. De hecho, desde principios del siglo XIX, los estudios sobre el tema han tendido sobre todo a reconstruir históricamente la vida de Jesús tal como la presentaron sus contemporáneos y a partir de la conciencia que Él pudo haber tenido de Sí mismo. En realidad, el distanciamiento de los dogmas cristológicos era natural en los autores racionalistas (por ejemplo, Reimarus, Paulus, Strauss, Renan, etc.). Una actitud similar fue adoptada por los llamados "protestantes" liberales, que pretendían sustituir una teología "dogmática" por una teología "bíblica" críticamente establecida; A ellos les parecía, de hecho, que el primero excluía la posibilidad de una investigación positiva (cf. A. Harnack, *Das Wesen des Christentums*). Esta investigación sobre el "Cristo histórico" condujo a conclusiones tan opuestas entre sí que "la investigación sobre la vida de Jesús" (*Leben-Jesu-Forschung*) finalmente pareció una empresa sin salida (A. Schweitzer, 23ª ed., 1913). En cuanto a los católicos, aunque M. -J. Lagrange había indicado firmemente el "método histórico" para el estudio de los Evangelios (*La Méthode historique* , 33ª ed., 1907), las mismas dificultades se evitaron sólo postulando la historicidad completa de todos los detalles de los textos evangélicos (véase: Didon, Le Camus, con algunos matices: Lebreton, el propio Lagrange, Fernández, Prat, Ricciotti, etc.). El esfuerzo de R. Bultmann tuvo como punto de partida este callejón sin salida en el que parecía encontrarse la investigación sobre la "vida de Jesús" (cf. infra 1.1.8.).

1.1.3.2. Desde entonces, el "método histórico" ha recibido importantes contribuciones, ya que los propios historiadores han puesto en tela de juicio el concepto "positivista" de objetividad en la ciencia histórica.

a) Esta objetividad no es la de las ciencias naturales: se refiere a experiencias humanas (sociales, psicológicas, culturales, etc.) que ocurrieron sólo una vez en el pasado y, por tanto, no pueden reconstruirse completamente. Si alguien quiere, pues, descubrir su verdad, no podrá hacerlo a menos que recurra a las huellas y testimonios (monumentos y documentos) relativos a ellos; pero su verdad sólo puede alcanzarse en la medida en que tales experiencias se comprendan "desde dentro".

b) Tal intento implica necesariamente que las subjetividades humanas intervengan en la investigación del historiador; reconoce su presencia en todos los textos que narran los acontecimientos y describen a los personajes,

sin querer, con ello, menoscabar el valor de los testimonios que así han llegado hasta nosotros.

c) La subjetividad del mismo historiador interviene en todas las fases de su trabajo, cuando busca la “verdad” en la historia (cf. HG Gadamer). Aborda los temas de su estudio según sus intereses específicos, no sin una cierta "precomprensión" (*Vorverständnis*), que debe adaptar gradualmente a los testimonios de los textos que investiga. Aunque al realizar tal comparación se somete al escrutinio de la crítica, rara vez ocurre que presente conclusiones totalmente independientes de sus ideas sobre el sentido de la existencia humana (cf. X. Léon-Dufour).

1.1.3.3. El estudio histórico de Cristo presenta un ejemplo significativo de esta condición del historiador. Que nunca es "neutral". En realidad, la persona de Jesús concierne a todos los hombres y, por tanto, al historiador mismo: por el sentido de su vida, de su muerte, por la importancia de su mensaje en la existencia humana y por la interpretación de su persona según el testimonio de cada uno de los libros del Nuevo Testamento. Las mismas circunstancias en las que se desarrolla cualquier investigación sobre este tema explican la diferencia en las conclusiones a las que llegan tanto los historiadores como los teólogos; De hecho, nadie es capaz de estudiar y proponer de modo totalmente objetivo la humanidad de Jesús, el drama de su vida que concluyó con su muerte en la cruz, el mensaje que dirigió a los hombres a través de sus palabras, sus acciones, su misma existencia. Sin embargo, esta investigación histórica es absolutamente necesaria para evitar dos peligros: que Jesús sea considerado simplemente un héroe mitológico, o que el reconocimiento de él como Mesías e Hijo de Dios se base exclusivamente en una especie de fideísmo irracional.

1.1.4. Cristología y ciencia de las religiones

1.1.4.1. Para completar la base de la investigación histórica, disponemos de otra herramienta: la “ciencia de las religiones”. Dadas las interferencias que se pueden notar entre ellas, ¿no es quizá necesario situarnos en esta perspectiva para comprender, por ejemplo, cómo se ha pasado del Evangelio del Reino de Dios, tal como lo predicaba Jesús, según los textos evangélicos, al Evangelio de Jesús Mesías e Hijo de Dios tal como lo encontramos en los textos que, de modos diversos, presentan la fe de la Iglesia primitiva?

1.1.4.2. Desde el siglo XIX, la historia comparada de las religiones ha experimentado un gran auge, tras lo cual se han renovado algunos tipos de enfoque antiguos. Las causas de este aumento fueron dos: en primer lugar la recuperación de las literaturas orientales antiguas, debido a la posibilidad de descifrar inscripciones egipcias y cuneiformes (Champollion, Grotefend, etc.); En segundo lugar, la investigación etnológica sobre los pueblos llamados "primitivos". Posteriormente quedó claro que el fenómeno religioso es irreductible a otros fenómenos humanos (cf. R. Otto, *Das Heilige* , 1916), pero también que incluye elementos extremadamente diversos, tanto en lo que respecta a la esfera de las opiniones como a la de los ritos.

1.1.4.3. Desde este punto de vista, a principios del siglo XX, la "Escuela de Historia de la Religión" (*Religionsgeschichtliche Schule*) intentó explicar, por una parte, el origen y evolución de la religión del antiguo Israel, por otra, el origen de la religión cristiana a partir del judío Jesús, en el contexto de la cultura helenística, profundamente impregnada de sincretismo y gnosticismo. R. Bultmann (cf. infra 1.1.8.) aceptó este principio sin reservas para explicar el origen del lenguaje cristológico del Nuevo Testamento. El mismo principio es comúnmente aceptado por aquellos que no profesan la fe cristiana. Una vez admitida esta presuposición, la cristología pierde todo su contenido concreto; contenidos que pueden conservarse sin negar en modo alguno los principios de la "ciencia de las religiones".

1.1.5. El estudio de la figura de Jesús a partir del judaísmo

1.1.5.1. Para comprender la personalidad de Jesús es necesario, en primer lugar, estudiar la religión judía. Los Evangelios lo presentan profundamente arraigado en este contexto y en la tradición de su pueblo. Desde principios de siglo, los eruditos cristianos destacaron muchas analogías entre el Nuevo Testamento y la producción literaria judía (cf. Strack-Billerbeck, J. Bonsirven, etc.). En tiempos más recientes, los textos recuperados en Qumrán y el redescubrimiento del antiguo Targum palestino del Pentateuco han vuelto a plantear las cuestiones y han estimulado los estudios sobre el tema. En un momento dado, a través de estas investigaciones, se intentó arrojar luz sobre la historicidad de los textos evangélicos. Actualmente, estamos tratando de comprender mejor las raíces judías del cristianismo para resaltar con mayor precisión la originalidad de éste, sin perder de vista el contexto en el que nació.

1.1.5.2. Después de la Primera Guerra Mundial, algunos historiadores judíos, dejando de lado una animosidad que había durado siglos y de la que ni siquiera los predicadores cristianos habían sido inmunes, se interesaron directamente por la persona de Jesús y los orígenes del cristianismo (I. Klausner, M. Buber, JG Montefiore, etc.). Se intentó poner de relieve el judaísmo de Jesús (por ejemplo, P. Lapide), las relaciones entre su doctrina y las tradiciones rabínicas, la matriz típicamente profética o sapiencial de su mensaje, estrechamente ligado a la vida religiosa de la sinagoga y del templo. Se encontraron algunos puntos de contacto con los escritos de Qumrán, de historiadores judíos (Y. Yadin, etc.) o alejados de la fe cristiana. Allegro), ambas con paráfrasis litúrgicas de las Sagradas Escrituras, de autores judíos (por ejemplo, EI Kutscher, etc.) y cristianos (R. Le Déaut, M. McNamara, etc.).

1.1.5.3. Algunos historiadores judíos, estudiando con particular interés al "hermano Jesús" (Sh. Ben Chorin), han destacado algunas características de su persona, hasta encontrar en Él un médico muy parecido a los antiguos fariseos (D. Flusser) o un hacedor de milagros del mismo tipo que los transmitidos por la tradición judía (G. Vermes). Algunos han coincidido en comparar la Pasión de Jesús con el Siervo sufriente del libro de Isaías (M. Buber). Todos estos intentos deben ser considerados con mucho cuidado por los teólogos cristianos interesados en los estudios cristológicos.

1.1.5.4. Algunos autores judíos (por ejemplo, S. Sandmel, etc.) tienden a atribuir a Pablo de Tarso una concepción de la cristología que transciende la simple imagen humana de Jesús, especialmente su filiación divina. Esta manera de creer es similar a la de los historiadores procedentes de la *Religionsgeschichtliche Schule* , aunque no olvida tener en cuenta a veces el profundo judaísmo del propio Pablo. Sigue siendo evidente, sin embargo, que la investigación sobre el judaísmo del tiempo de Jesús, en la extrema variedad de sus aspectos, constituye una condición indispensable para una comprensión profunda de su personalidad y de la importancia que los primeros cristianos le atribuyeron en la «economía de la salvación». Y ésta, por otra parte, es la base sobre la que es posible establecer un diálogo fecundo entre judíos y cristianos, sin intenciones apologéticas.

1.1.6. Cristología en la “Historia de la Salvación”

1.1.6.1. En el siglo XIX, algunos teólogos protestantes alemanes (por ejemplo, J. T. Beck, C. K. von Hofmann), en oposición tanto al «historicismo» liberal (cf. 1.1.3.1.) como al monismo idealista de derivación hegeliana, que tuvo una gran influencia en aquella época, adoptaron la idea de una «Historia de la Salvación» (*Heilsgeschichte*), muy próxima a lo que los Padres y teólogos de la Edad Media llamaban la «economía de la Salvación». Cuando se examina el Evangelio desde la perspectiva de la fe, se busca encontrar en los acontecimientos humanos aquellos acontecimientos significativos en los que, se puede decir, Dios ha dejado una huella de su intervención y a través de los cuales conduce esta historia a su "cumplimiento". Estos acontecimientos constituyen la esencia misma de las Sagradas Escrituras; y el "fin" de la historia, así concebido, toma el nombre de "escatología".

1.1.6.2. En esta perspectiva de la “Historia de la Salvación”, la cristología asume aspectos diferentes según el fundamento sobre el que se construye todo el tratado.

a) Paralelamente a los trabajos que tratan de los títulos de Cristo en el Nuevo Testamento (cf. F. Hahn, V. Taylor, L. Sabourin, etc.) o de Cristo como «Sabiduría de Dios» (A. Feuillet, etc.), O. Cullmann construye sobre la misma base una cristología esencialmente «funcional», que se abstiene de análisis metafísicos de tipo «ontológico». Los títulos en cuestión son tanto los que Jesús se dio a sí mismo en estrecha relación con sus obras y su vida, como los que los predicadores del Evangelio le atribuyeron en el Nuevo Testamento. Estos títulos se refieren tanto a la obra que Él realizó durante su vida terrena, como a su obra actual en la Iglesia y a la obra final o escatológica hacia la cual se dirige la esperanza de la Iglesia; También se refieren a su preexistencia (P. Benoit). A continuación de esto, la soteriología (es decir, la teología de la redención) se insertó en la propia cristología, a diferencia de lo que ocurrió en los tratados de teología clásica, que mantenían una separada del otro.

b) W. Pannenberg toma como punto de partida el acontecimiento de la resurrección de Jesús, considerado como una anticipación (o "prolepsis") del fin de toda la historia. Puesto que considera que la investigación histórica (*Historie*) es capaz de probar la verdad de este acontecimiento, piensa que, a

partir de ello, se puede demostrar la divinidad de Jesús. De aquí comienza su lectura de la vida y el ministerio de Jesús: Su predicación inauguró el Reino de Dios entre los hombres; Su muerte logró su salvación; Mediante la resurrección Dios confirmó la misión de Cristo.

c) J. Moltmann se sitúa inmediatamente en una perspectiva escatológica, según la cual toda la historia humana parece estar orientada hacia una promesa, y quien está dispuesto a creer en ella encuentra en ella una fuente de esperanza orientada a la obtención de la "Salvación de Dios". Este último debe entonces informar toda la existencia del hombre, en todas las dimensiones. De hecho, esto se puede encontrar en las promesas proféticas del Antiguo Testamento. Éstas son precisamente las promesas que el Evangelio cumple, anunciando la muerte y resurrección de Jesucristo. En la cruz, de hecho, el Hijo de Dios tomó sobre sí el castigo y la muerte de los hombres, para convertirlos, paradójicamente, en instrumento de salvación. Por eso, movido por el amor, Jesús se mostró solidario con el género humano pecador y sufriente, para hacer posible su completa liberación, tanto en el plano de las relaciones con Dios, como en el plano de la vida psicológica (antropología), y en lo que respecta a la vida social (sociología y política). De este modo, la teología de la redención conduce necesariamente a un programa de acción. Una tendencia similar se puede encontrar también en la “exégesis social” (cf. G. Theissen, EA Judge, AJ Malherbe, etc.).

1.1.7. Cristología y Antropología

Bajo esta denominación podemos situar diversos tipos de enfoques que tienen como característica común la de partir de diferentes aspectos de la experiencia humana y antropológica. A su manera, estos enfoques vuelven a poner de relieve las preguntas que surgieron en el siglo XIX y principios del XX sobre los "signos de credibilidad" que conducen a la fe. Estos estudios tienen su origen tanto en los signos externos (apologética clásica) como en la experiencia religiosa, considerada en su universalidad (el intento "modernista"), y en la consideración de las necesidades intrínsecas de la "acción" humana (M. Blondel). En un período posterior estos problemas sufrieron una transformación cuyas influencias se sintieron también en el campo de la cristología.

1.1.7.1. P. Teilhard de Chardin presentó al hombre como el "producto final" de la evolución en el universo. Cristo, el Hijo de Dios encarnado, es considerado así el principio unificador de la historia de la humanidad y del universo, desde el principio. Así, con el nacimiento y la resurrección de Jesús, se revela a los creyentes el significado auténtico y completo del «fenómeno humano».

1.1.7.2. Según K. Rahner, la investigación cristológica debe partir de la existencia humana, considerada en el aspecto que él llama “trascendental”; Consiste fundamentalmente en conocimiento, amor y libertad. Ahora bien, estas dimensiones de la existencia encuentran su plenitud en la persona de Jesús, durante su vida terrena. Mediante su resurrección, su vida en la Iglesia, mediante el don de la fe, concedido a los creyentes por el Espíritu Santo, Cristo

hace que el proyecto humano alcance una realización plena que, sin Él, nunca sería posible.

1.1.7.3. H. Küng, preocupado por el conflicto actual entre la religión cristiana, las demás religiones del mundo y los diversos humanismos, dirigió su atención a la existencia histórica del Jesús judío. Se examina el modo en que Jesús asumió la causa de Dios y la de los hombres, luego los dolorosos acontecimientos que condujeron a su muerte y finalmente aquella forma de vida iniciada y promovida por Él mismo que brota constantemente en la Iglesia por medio del Espíritu Santo. La línea de acción cristiana aparece, por tanto, como un «humanismo radical» que da a los hombres una auténtica libertad.

1.1.7.4. E. Schillebeeckx analiza la experiencia personal de Jesús para establecer una estrecha conexión entre su experiencia y la experiencia humana común, sobre todo la de aquellos que estuvieron cerca de Él durante su vida terrena. La muerte de Jesús como «profeta escatológico» no puso fin a la fe en Él. El anuncio de su resurrección, acogido como la ratificación dada por Dios a su vida, mostraba que habían reconocido en Cristo la victoria sobre la muerte, la promesa de salvación para todos aquellos que quisieran seguirlo en la Iglesia.

1.1.8. La interpretación “existencial” de Jesucristo

Un enfoque similar al antropológico se puede encontrar en la interpretación “existencial” (o “existencialista”) propuesta por R. Bultmann, a la vez exégeta y teólogo.

1.1.8.1. Como exégeta, Bultmann toma en consideración los resultados negativos de las investigaciones sobre la "vida de Jesús" realizadas por los protestantes "liberales". En su opinión, tales estudios ciertamente no pueden constituir el fundamento de la teología. Compartiendo la opinión de los partidarios de la *Religionsgeschichtliche Schule* , reconoce que la fe del cristianismo primitivo se había originado a partir de un sincretismo en el que se fusionaron elementos judíos, en boga sobre todo entre ciertos círculos apocalípticos, y elementos paganos de derivación helenística. De este modo, el “Jesús histórico” queda completamente separado del “Cristo de la fe” (según el principio establecido por M. Kähler a finales del siglo XIX).

1.1.8.2. Sin embargo, Bultmann quería seguir siendo cristiano y se propuso producir una obra verdaderamente teológica. Para salvaguardar la autoridad del "kerigma" evangélico, un kerigma anticipado por Jesús con su comportamiento hacia Dios, terminó por reducirlo al anuncio del perdón concedido por Dios a los pecadores: este anuncio está significado por la Cruz de Jesús, la auténtica "palabra" de Dios escrita en el acontecimiento histórico. El mensaje de Pascua debe leerse bajo esta luz y debemos responder con la «decisión de la fe» (cf. S. Kierkegaard); Sólo esta decisión permite al hombre acceder con seguridad a una existencia nueva y plenamente “auténtica”. Esta fe, como tal, no tiene nada de doctrinal, sino que concierne al nivel

“existencial” en cuanto implica la libertad y con ésta el hombre se confía totalmente a Dios.

1.1.8.3. Todas las formulaciones cristológicas y soteriológicas del Nuevo Testamento, según Bultmann, fueron escritas en el lenguaje "mitológico" de la época. Es necesario pues desmitologizar este lenguaje, es decir, interpretarlo teniendo presentes las leyes del lenguaje mitológico para llegar al objeto de la interpretación existencial. Esto pretende no sólo poner de relieve las consecuencias prácticas del mensaje evangélico, sino también arrojar luz sobre las “categorías” que determinan la estructura de la existencia humana “salvada”. En este sentido, la reflexión de Bultmann revela su dependencia de los principios filosóficos sostenidos por M. Heidegger en *Sein und Zeit* .

1.1.8.4. En su obra exegética, Bultmann, al igual que sus contemporáneos M. Dibelius y KL Schmidt, fue más allá de la crítica literaria clásica recurriendo a la crítica de las "formas" literarias, que contribuían a la "formación" de los textos (*Formgeschichte*). El objetivo de tales investigaciones no es tanto deducir de los Evangelios un contenido histórico sobre Jesús, sino más bien establecer la conexión entre esos textos y la vida concreta de la "comunidad primitiva", determinando su lugar y función (*Sitz in Leben*), para poder sacar a la luz los diferentes aspectos de la fe en esta comunidad. Los seguidores del propio Bultmann, aunque no negaban los datos más significativos de sus investigaciones, sentían sin embargo la necesidad de encontrar al propio Jesús en los orígenes de la cristología (E. Käsemann, etc.).

1.1.9. La Cristología como compromiso social

1.1.9.1. Puesto que la vida humana está condicionada por la vida social, se sigue que el interés de muchos "lectores", teólogos o no, cuando se han dedicado al estudio de Jesús, se ha dirigido sobre todo a los problemas prácticos de la vida social. Observando, más aún, experimentando en sí mismos los vicios de las sociedades humanas, recurren a la "praxis" seguida por Jesús para encontrar en ella un modelo que pueda adaptarse a nuestra época. Ya en el siglo XIX, algunos socialistas llamados “utópicos” (cf. Proudhon) se habían interesado por los aspectos sociales del Evangelio. El propio K. Marx, aunque rechazaba por completo el fenómeno religioso, no era ajeno, al menos indirectamente, a la influencia del mesianismo bíblico. F. Engels interpretó, de acuerdo con su teoría de la "lucha de clases", la esperanza del cristianismo primitivo, tal como la encontramos, por ejemplo, en el Apocalipsis.

1.1.9.2. En nuestro tiempo, los partidarios de diversas formas de teología de la liberación, desarrolladas especialmente en América Latina, intentan fundar una esperanza y una praxis en el "Cristo Libertador", presentado por algunos historiadores como un oponente del Imperio Romano (cf. SGF Brandon). Para conseguir la liberación social y política de los hombres -dicen- ¿no defendió Jesús la causa de los pobres, levantándose contra la arrogancia de las autoridades que oprimían al pueblo desde el punto de vista económico, político, ideológico e incluso religioso? Sin embargo, tales teologías pueden adoptar diferentes formas. Algunos, de hecho, tienden a enfatizar la necesidad de que la liberación involucre todas las áreas de la vida humana, incluida la relación fundamental del hombre con Dios (por ejemplo, Gutiérrez, L. Boff,

etc.). Otros, en cambio, destacan sobre todo las relaciones sociales de los hombres entre sí (por ejemplo, J. Sobrino).

1.1.9.3. De hecho, no pocos marxistas, aunque ateos, cuando buscan algún «principio de esperanza» (E. Bloch), ven en la «praxis» de Jesús, fundada en el amor fraterno, un camino para alcanzar una nueva sociedad en la historia, en la que el «comunismo integral» podrá expresar su forma perfecta (por ejemplo, M. Machove…).

1.1.9.4. Algunos lectores de los Evangelios, aceptando en principio la interpretación de los fenómenos sociales e históricos propuesta por los actuales seguidores del marxismo, someten los textos del Nuevo Testamento a un análisis según los métodos de esta escuela y proponen una "lectura materialista" de los mismos. De este modo, derivan los principios de una "praxis" liberadora que, según ellos, es tan ajena a toda "ideología eclesiástica" que pueden poner en ella el fundamento de su propia actividad social (por ejemplo, F. Belo). Algunos grupos de eruditos, a los que quizá pertenecen incluso cristianos sinceros, recurren a este método porque les permite unir la acción con la teoría sin perseguir los objetivos teóricos del "materialismo dialéctico".

1.1.9.5. Este tipo de “lectura” dirige todo su interés hacia el “Jesús histórico”. En realidad, según su punto de vista, Jesús, como hombre, inició una nueva “praxis” liberadora; Es precisamente esta acción la que debe retomarse en el mundo moderno con nuevos medios y criterios. Desde cierto punto de vista, estas perspectivas interpretativas toman el lugar asignado en la teología clásica a la doctrina de la redención y a la ética social.

1.1.9.6. Desde una perspectiva significativamente diferente, algunas investigaciones actuales pretenden establecer una teología práctica, a través de la cual ofrecer una esperanza concreta y realizable a los hombres, especialmente a los pobres y oprimidos, teniendo en cuenta los problemas sociales y políticos: a través de la cruz de Cristo, Dios se ha solidarizado con los sufrimientos de la humanidad para lograr su liberación (cf. JB Metz). De esta manera entramos en el ámbito de la ética.

1.1.10. Nuevo tipo de estudios sistemáticos

1.1.10.1. Bajo este título examinamos dos síntesis teológicas en las que la mitología es concebida como revelación teológica de Dios mismo: una está sostenida por K. Barth, la otra por H. Urs von Balthasar. Ambos no desconocen las aportaciones más recientes de la crítica bíblica, pero es su recurso a una lectura completa de la Biblia lo que permite una síntesis sistemática. Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe constituyen dos aspectos íntimamente conectados a través de los cuales se realiza la autorrevelación de Dios en la historia. Sólo a través de la fe se hace clara tal revelación; Según H. Urs von Balthasar, la "kenosis" de Cristo, manifestada con su obediencia total, hasta la muerte en la cruz, revela un aspecto esencial de la misma vida trinitaria al mismo tiempo en que Él realiza la salvación de los pecadores aceptando la muerte por ellos.

1.1.10.2. Según K. Barth, toda la existencia de Cristo adquiere sentido sólo en el hecho de ser la Palabra suprema del Padre. Al comunicar esta Palabra en la Iglesia, a través del Espíritu, Dios propone una ética que impone a los creyentes un compromiso en este mundo sin excluir la actividad política. En el pensamiento de H. Urs von Balthasar, que propone la contemplación de Dios a través del camino "estético", la reflexión racional, la investigación histórica y el compromiso de la libertad humana en la práctica del amor encuentran su integración precisamente en el misterio de la Pascua. Se esboza así una teología de la historia que evita las conclusiones reduccionistas de idealistas y materialistas.

1.1.11. Cristologías "desde abajo" y Cristologías "desde arriba"

1.1.11.1. En el contexto de los estudios cristológicos citados anteriormente, aquellos que parten del "Jesús histórico" aparecen, en cierto sentido, como "Cristologías desde abajo". Las que, en cambio, prefieren la relación filial de Jesús con Dios Padre pueden definirse con razón como «Cristologías desde arriba». Muchos estudiosos contemporáneos han hecho esfuerzos por unir las dos perspectivas; Partiendo, de hecho, del estudio crítico de los textos, intentan demostrar que la cristología, implícitamente presente en las palabras de Jesús y en su experiencia humana, presenta una profunda continuidad con las diferentes cristologías explícitamente contenidas en el Nuevo Testamento. Este vínculo se puede identificar siguiendo diferentes métodos (por ejemplo, L. Bouyer, R. Fuller, C. F. D. Moule, L H. Marshall, B. Rey, Chr. Duquoc, W. Kasper, M. Hengel, JDG Dunn, etc.).

1.1.11.2. Aunque las orientaciones y conclusiones de estos autores distan mucho de coincidir, se pueden identificar dos razones fundamentales comunes:

a) Hay que distinguir, por una parte, el modo en que Jesús se presentó y fue comprendido por sus contemporáneos (por su familia, sus adversarios, sus discípulos), y por otra, el modo en que los creyentes interpretaron su vida y su figura después de revelarse resucitado. No hubo interrupción entre estos momentos; Se puede notar, sin embargo, un desarrollo considerable, notado desde el principio, que debe ser considerado como el elemento constitutivo de la cristología misma. Éste debe respetar los límites de la humanidad de «Jesús de Nazaret» y al mismo tiempo reconocer en Él al «Cristo de la fe», plenamente revelado por su resurrección, a la luz del Espíritu Santo.

b) Es necesario notar que también en los libros del Nuevo Testamento hay diferentes modos de interpretar el misterio de Cristo. Esto se realiza, sin embargo, mediante la referencia constante al lenguaje de las Sagradas Escrituras, que encuentran su «cumplimiento» en Jesús, Salvador del mundo. Este cumplimiento implica una «ampliación de significado», ya sea que se refiera al significado original de los textos bíblicos, o al que los judíos, contemporáneos de Jesús, atribuyeron a los mismos textos cuando los releyeron. Esta ampliación de significado no deriva de una simple especulación teológica, sino que tiene su origen en la persona misma de Jesús, permitiéndonos destacar las características más significativas.

1.1.11.3. Partiendo de esta perspectiva, tanto los exegetas como los teólogos abordan el problema de la personalidad individual de Jesús.

a) Esta personalidad se formó a través de la educación judía, cuyos valores positivos Jesús asumió plenamente dentro de sí. Pero a esto se añade una original autoconciencia, tanto en lo que respecta a su relación con Dios como en lo que respecta a la misión que debe cumplir entre los hombres. Algunos textos evangélicos (por ejemplo *Lc* 2,40.52) permiten identificar un desarrollo de esta toma de conciencia.

b) Los exegetas y teólogos, sin embargo, rechazan entrar en la "psicología" de Jesús, sea por las dificultades críticas de los textos como para evitar el riesgo de especulaciones inoportunas por exceso o por defecto. Prefieren situarse con reverencia ante el misterio de su personalidad, que Él mismo no quiso definir expresamente, aunque permitió, por sus palabras y sus acciones, penetrar algo en el secreto de su vida íntima (H. Schürmann). Las diferentes cristologías del Nuevo Testamento así como las definiciones de los Concilios, que han elaborado su contenido utilizando un "lenguaje auxiliar", han indicado la dirección que puede tomar la reflexión teológica, sin circunscribir totalmente el misterio mismo.

1.1.11.4. Los exegetas y teólogos en sus estudios sobre Jesucristo coinciden en afirmar que la cristología y la soteriología no pueden separarse en absoluto. El Verbo de Dios se hizo carne (*Jn* 1,14), para «cumplir una función mediadora entre Dios y los hombres». Si Él pudo ser un hombre «plenamente libre» y «hombre para los demás», esto fue posible porque esta libertad y esta donación de sí mismo encontraron su fuente en la intimidad con Dios, ya que pudo dirigirse a Él como Padre, en un sentido único y particular. Inevitablemente surgen preguntas sobre la ciencia y la preexistencia de Cristo; Sin embargo, ambos se refieren a una fase ulterior de la investigación cristológica.

Sección 2.

Los peligros y limitaciones de estos diferentes enfoques

Cada uno de los enfoques presentados anteriormente tiene su fundamento en los textos bíblicos y deriva de ellos sus méritos y fecundidad. Sin embargo, muchas de ellas, si se utilizan solas, corren el riesgo de no presentar el mensaje bíblico en su totalidad y de proponer la figura de Jesucristo de manera inadecuada. Por lo tanto, es necesario medir con precisión los límites de varios de estos métodos.

1.2.1. Los métodos de la teología clásica están expuestos a dos trampas:

1.2.1.1. La formulación de las tesis cristológicas depende más del lenguaje de los teólogos del período patrístico o medieval que del del mismo Nuevo Testamento, como si esta última fuente de revelación fuera, en sí misma, demasiado imprecisa para dar a la doctrina una formulación bien definida.

1.2.1.2. El recurso al Nuevo Testamento, si se aborda con la voluntad de defender y fundamentar la doctrina llamada "tradicional" en su formulación "clásica", corre el riesgo de no dejar espacio, como sería necesario, a algunos problemas críticos, inevitables en el campo de la exégesis. Puede suceder, por ejemplo, que se afirme con demasiada facilidad la historicidad de todos los detalles de algunas narraciones evangélicas que habrían podido tener una función teológica según los cánones literarios de la época, o que se reconozca también la autenticidad verbal de algunos discursos atribuidos a Jesús por los Evangelios, aunque en ellos se refiera a ellos de modo diverso. Como resultado de ello, se están descuidando muchas cuestiones que se han planteado con razón en nuestro tiempo; Existe el riesgo de vincular algunas afirmaciones doctrinales a soluciones críticas demasiado "conservadoras" que son objeto de debates.

1.2.2. La reflexión teológica, que se basa en la crítica del lenguaje utilizado por los teólogos y los Concilios, se basa en un presupuesto correcto. Sin embargo, para no malinterpretar el testimonio de las Sagradas Escrituras, es imprescindible tener presentes dos condiciones:

1.2.2.1. Los lenguajes "auxiliares" utilizados por la Iglesia a lo largo de los siglos no gozan, en lo que se refiere a la fe, de una autoridad análoga a la del "lenguaje referencial" utilizado por los autores inspirados, especialmente si se refiere al Nuevo Testamento que tiene sus raíces en el Antiguo. Para captar el "Absoluto de la revelación" en la relatividad del lenguaje, respetando la continuidad entre la experiencia fundadora de la Iglesia apostólica y la experiencia eclesial sucesiva, las distinciones y los análisis necesarios para la investigación no pueden sacrificar las afirmaciones formales de la Sagrada Escritura.

1.2.2.2. En esta operación corremos el riesgo de atribuir un valor absoluto al modo de pensar y de hablar típico de nuestro tiempo, hasta el punto de poner en tela de juicio la comprensión de Cristo que proviene de los Evangelios. Esto ciertamente sería así si los textos del Nuevo Testamento fueran seleccionados e interpretados según las necesidades de diferentes sistemas filosóficos. No es posible, pues, elaborar correctamente la cristología si no se respeta el equilibrio que deriva de toda la Escritura y si no se asume la variedad de lenguajes que ella utiliza.

1.2.3. También en lo que respecta a Jesús de Nazaret es imprescindible recurrir a la investigación histórica, cuya importancia para la comprensión tanto de los personajes como de los acontecimientos del pasado es evidente para todos. Ciertamente, no se pueden ignorar los datos históricos relativos al ambiente en el que fueron recogidos y transmitidos estos testimonios (cf. supra 1.1.3.).

1.2.3.1. Sin embargo, el simple análisis de texto no es suficiente. Aquellos textos, de hecho, fueron escritos y acogidos en una comunidad que no vivía de ideas abstractas, sino de fe: aquella fe que nació y que se desarrolló progresivamente a partir de la resurrección de Jesús, acontecimiento de

Salvación para aquellos hombres que ya habían compartido la experiencia religiosa de las diferentes comunidades judías.

1.2.3.2. Dado que existe una notable diferencia entre la fe de las comunidades judías y la de la Iglesia cristiana, existe el riesgo de descuidar la continuidad histórica entre la fe originaria de los apóstoles, fundada en la «Ley de Moisés, los Profetas y los Salmos» (*Lc* 24, 44), y la fe que adquirieron en su relación con Cristo resucitado. Ahora bien, esta continuidad es también un hecho histórico: hay una continuidad en su comportamiento religioso hacia el Dios de Abraham y de Moisés antes y después del acontecimiento de la Pascua. Vivieron con el “Jesús histórico” antes del “Cristo de la fe”. Por eso, independientemente de las disposiciones subjetivas de los estudiosos contemporáneos, se hace indispensable que todos busquen en qué consiste esa unidad profunda que la cristología del Nuevo Testamento muestra dentro de su propio desarrollo.

1.2.4. Si bien es necesario recurrir a la ciencia religiosa comparada para investigar el origen de la religión cristiana, esto puede implicar dos riesgos.

1.2.4.1. Este enfoque puede estar condicionado por un prejuicio: la religión de Cristo debería explicarse, como ocurre en todos los demás casos similares, a través de la fusión sincrética de elementos preexistentes en el entorno en el que nació: elementos judíos y elementos provenientes de religiones contemporáneas, ya que la religión cristiana habría nacido de la relación de un determinado grupo de creyentes de origen judío con el entorno social helenístico, del que habría tenido que tomar prestados varios motivos.

De hecho, a partir del siglo III a.C., el judaísmo ya se había enfrentado al helenismo, tanto para rechazar los aspectos que contrastaban con su propia tradición, como para adoptar los aspectos positivos capaces de enriquecerla. De hecho, cuando dejó como legado a los siglos posteriores una Biblia traducida al griego, ya había demostrado el éxito de su inculturación. El cristianismo primitivo, que recibió esta traducción como legado, siguió un camino similar.

1.2.4.2. Al mismo tiempo, existe el riesgo de atribuir a las primeras comunidades cristianas una fuerza creativa desprovista de todo control interno, como si las iglesias individuales carecieran de raíces y tradiciones sólidas. Muchos historiadores llegaron incluso a concebir a Cristo como «un mito», desprovisto de toda concreción histórica. Una hipótesis tan paradójica casi siempre se evita. Sin embargo, numerosos historiadores no creyentes creen que las comunidades cristianas de origen helenístico transformaron al "Salvador" de la tradición judía en el "héroe" principal de una "religión de salvación" similar a los llamados "cultos mistéricos". Pero la ciencia de las religiones no requiere en modo alguno el postulado evolutivo que inspira estas teorías. Pretende delinear las "leyes constantes" en la historia de las religiones, pero no quiere nivelar las creencias religiosas hasta el punto de deformarlas. Como ocurre con las demás religiones, esta ciencia debe, también en el estudio de la religión cristiana, identificar la especificidad de la religión de Cristo, que está vinculada a la novedad del "Evangelio". De este

modo, a través de la fenomenología, se puede abrir el camino a la cristología misma.

1.2.5. Una investigación cuidadosa del judaísmo es extremadamente importante para comprender correctamente la persona de Jesús y también la vida de la Iglesia primitiva, con su fe específica.

1.2.5.1. Sin embargo, si los estudios destinados a comprender a Jesús avanzan sólo por este camino, corren siempre el riesgo de mutilar su figura, precisamente en el momento en que resaltan su carácter judío. ¿Fue él uno más entre muchos médicos, aunque el más fiel a la tradición de la Ley y de los Profetas? ¿O fue un profeta, víctima de un desafortunado malentendido? ¿O tal vez un hacedor de milagros, como tantos otros, cuyo recuerdo se conserva en la literatura judía? ¿O un agitador político, finalmente víctima de la autoridad romana, con la complicidad de los sumos sacerdotes que no lo habían comprendido?

1.2.5.2. Ciertamente, las tensiones que oponían a Jesús a la corriente pietista de los fariseos se parecían a las discordias entre hermanos que deben dividir una herencia. Pero la vitalidad del movimiento nacido de Él demuestra claramente que el desacuerdo fundamental entre Él y ellos tenía una raíz más profunda, aunque se admita que los relatos evangélicos han acentuado la situación inicial sobre este punto. El objeto de este desacuerdo era, en efecto, el modo de concebir la relación con Dios y el «cumplimiento de las Escrituras» que Jesús anunció a los hombres de su tiempo mediante el Evangelio del Reino de Dios. Una investigación atenta sobre la judaicidad de Jesús no puede ignorar este aspecto.

1.2.6. El acercamiento a Jesucristo, a partir de la noción de historia de la Salvación, ha dado resultados importantes, aunque la expresión *Heilsgeschichte* no está libre de ambigüedad. Los problemas que deja abiertos varían según los autores que siguen este tipo de enfoque.

1.2.6.1. En las lenguas modernas de origen latino y en inglés el término “historia” no tiene el mismo significado cuando se habla de Jesús como personaje “histórico” y cuando se habla de “historia de la salvación”. En alemán se distingue entre los términos «Historie» y «Geschichte»; Pero la terminología a utilizar plantea una cuestión difícil. La historia de Jesús, de hecho, pertenece al ámbito empírico, que puede conocerse a través del estudio de los documentos, lo que no ocurre con la “historia de la salvación”. Se refiere a la experiencia común; pero presupone una comprensión que sólo puede alcanzarse a través de la inteligencia de la fe. Es necesario tener presente esta distinción para situar la cristología en el lugar que le corresponde. Esto implica, tanto en el historiador como en el teólogo, una apertura a la vida de fe y a la «decisión de fe» que abre el camino.

1.2.6.2. Esta actitud debe adoptarse en particular con respecto a la resurrección de Cristo que, por su naturaleza, no puede probarse mediante

una investigación puramente empírica. De hecho, introduce a Jesús en el “mundo venidero”. La realidad de este hecho se deduce de las apariciones del glorioso Cristo a algunos testigos privilegiados, y queda confirmada por el hecho de que el sepulcro de Jesús fue encontrado abierto y vacío. Pero este problema no se puede simplificar, como si cada historiador, basándose únicamente en sus propias investigaciones científicas, fuera capaz de demostrar la resurrección como un hecho accesible a cualquier observador: también aquí es necesaria la "decisión de la fe", o más bien, la "apertura del corazón", para el consentimiento de la mente.

1.2.6.3. En cuanto a los títulos de Cristo, no basta distinguir entre los que Él mismo se atribuyó durante su vida terrena y los que le fueron conferidos por los teólogos de la época apostólica. Más bien, es más apropiado hacer una distinción entre títulos funcionales, que definen el papel de Cristo en la realización de la salvación de los hombres, y títulos relacionales, que conciernen a su relación con Dios, de quien Él es el Hijo y la Palabra. Para abordar este problema, debemos examinar su comportamiento, sus acciones y su discurso, que no son menos importantes que sus títulos, pues revelan lo más profundo de una persona.

1.2.6.4. La tensión de la historia de la salvación hacia la escatología, y la esperanza que deriva de ella, implican consecuencias de gran importancia respecto a la "praxis" cristiana en la sociedad humana. Pero el término "escatología" en sí mismo tiene ambigüedades. ¿Tal vez debamos considerar el “fin de los tiempos” más allá de la experiencia histórica? ¿Habría anunciado Jesús el fin de “este mundo” antes de que hubiera pasado la generación de su tiempo? ¿O quizá quería sugerir una nueva manera de concebir las condiciones en las que se desarrollan los acontecimientos humanos? ¿No era más bien la etapa final de la «economía de la salvación», inaugurada con el anuncio del Evangelio del Reino de Dios, pero no todavía agotada, ya que se desarrolla a lo largo de todo el curso de la historia de la Iglesia? Una cristología auténtica debe aclarar todos estos problemas.

1.2.7. Algunos enfoques antropológicos, que abarcan formas de reflexión muy diferentes, corren el riesgo de minimizar muchos elementos sobre los que se estructura la persona humana en su existencia y en su historia; De aquí surge la posibilidad de una cristología incompleta.

1.2.7.1. En el estudio del fenómeno humano, ¿se ha prestado suficiente atención a su aspecto religioso o a su desarrollo histórico, para que la persona de Jesús y la fundación de la Iglesia en el contexto judío puedan encontrar un lugar preciso en el curso de la evolución universal? Una interpretación optimista de esta evolución, en dirección al «punto Omega», ¿deja suficiente espacio al problema del mal y a la acción redentora de la muerte de Jesús, aunque, por otra parte, se tengan en cuenta las crisis que debe atravesar la evolución humana? Las investigaciones sobre la persona de Jesús y sobre las cristologías del Nuevo Testamento ofrecen los complementos necesarios a este respecto.

1.2.7.2. Los intentos de reflexionar sobre el análisis filosófico de la existencia humana corren el peligro de ser rechazados por aquellos que rechazan estos presupuestos filosóficos. Ciertamente no se descuidan los datos bíblicos; Sin embargo, a menudo es necesario examinarlas más a fondo y tener más en cuenta las exigencias de la crítica bíblica y la pluralidad de cristologías dentro del Nuevo Testamento. Sólo de esta manera la antropología filosófica puede situarse correctamente en relación, por una parte, con la existencia personal de Jesús en este mundo y, por otra, con el papel que Cristo glorificado desempeña en la existencia cristiana.

1.2.7.3. Es legítimo partir de una investigación histórica sobre el hombre Jesús, en sus diversos aspectos: su vida de judío, su comportamiento y su predicación; la conciencia que tenía de Sí mismo, el modo como presentaba su misión; sus predicciones sobre su muerte y el significado que le atribuyó; el origen de la creencia en su resurrección y cómo la Iglesia primitiva interpretó su muerte; la elaboración progresiva de la cristología y la soteriología en el Nuevo Testamento. Sin embargo, persiste el peligro de hacer depender los resultados obtenidos a nivel doctrinal de hipótesis críticas utilizadas desde el principio. Si por rigor metodológico sólo se aceptan las hipótesis más restrictivas, la cristología podría vaciarse de parte de su contenido. Esto es especialmente notable cuando sólo se consideran autorizados los textos considerados “más antiguos”, mientras que los más recientes se atribuyen a reflexiones posteriores, que han transformado profundamente los elementos “originales” relativos al “Jesús histórico”. Pero ¿no querían quizás estos textos hacer más explícita, a través de una nueva mediación del Antiguo Testamento y de una reflexión más profunda sobre las palabras y las acciones de Jesús, la comprensión de la fe en Cristo, ya global y virtualmente presente desde los orígenes? El papel que debe reconocerse al Antiguo Testamento, cuya autoridad nunca fue cuestionada ni por Jesús ni por sus discípulos, corre el riesgo de ser aquí demasiado descuidado: esto podría desvirtuar la interpretación misma del Nuevo Testamento.

1.2.7.4. Hay un intento legítimo de establecer una continuidad entre la experiencia de Jesús y la cristiana. Debemos entonces definir, rechazando hipótesis demasiado restrictivas, de qué modo y en qué sentido Jesús fue reconocido en la fe como Hijo de Dios; cómo la fe y la esperanza originales de sus discípulos pudieron transformarse en la sólida certeza de su triunfo sobre la muerte; cómo, en medio de los conflictos que afligían a las iglesias de la época apostólica, fue posible identificar la “verdadera praxis” querida por Cristo, en la que se funda el auténtico “seguimiento de Jesús”; ¿Cómo se puede finalmente pensar que las diversas interpretaciones sobre su persona y su misión de Mediador entre Dios y los hombres, tal como las encontramos en el Nuevo Testamento, ofrecen la verdadera imagen de Él tal como realmente fue y de la revelación que tuvo lugar en Él y por medio de Él? Sólo en estas condiciones se puede evitar proponer una cristología de manera ambigua.

1.2.8. El enfoque basado en el análisis existencial, que exige de los creyentes un compromiso personal con Dios, según el ejemplo de obediencia ofrecido por el mismo Jesús, pone de relieve la estrecha conexión entre exégesis, investigación teológica y fe viva. Al realizar un análisis cuidadoso de los textos, este tipo de enfoque permite a menudo descubrir el papel que éstos tuvieron dentro de las comunidades cristianas para las que fueron escritos y,

en consecuencia, en la Iglesia hoy. Sin embargo, muchos exegetas y teólogos, cualquiera que sea su confesión, han puesto de relieve los límites y las deficiencias de este método.

1.2.8.1. El radicalismo crítico ha reducido los resultados del estudio de los Evangelios a un núcleo extremadamente reducido, sobre todo porque el conocimiento de Jesús como persona histórica se considera de muy poca importancia para la fe. De este modo, Jesús ya no está en el origen de la cristología: ésta provendría del kerigma pascual, no de la existencia de Jesús, un hombre judío, que cumplió en sí mismo la Ley (*Torá*) bajo la cual vivía. Si el papel de esta Ley es únicamente el de mostrar, a través de su fracaso, que los hombres son impotentes para salvarse a sí mismos, ¿no queda anulada toda la teología del Antiguo Testamento?

1.2.8.2. El lenguaje simbólico utilizado en el Nuevo Testamento para traducir el kerigma pascual, diciendo quién es Cristo y cuál es su función, se reduce aquí exclusivamente a la esfera “mitológica”: la relación entre los dos Testamentos queda entonces reducida al mínimo. Finalmente, ¿la interpretación «existencial» propuesta para interpretar el lenguaje «mitológico» no corre el riesgo de reducir la cristología a la antropología?

1.2.8.3. Si la resurrección de Cristo y su exaltación no son más que la traducción mitológica del kerigma pascual, no está claro cómo la fe cristiana pudo nacer de la cruz. Además, si Jesús no es el Hijo de Dios en un sentido único, no está claro por qué Dios, en Él, nos habló su “última palabra” a través de la Cruz. Finalmente, si para evitar una concepción racionalista de las «pruebas» de la fe se eliminan también los «signos» sobre los que se basa, ¿no se acaba por invitar al fideísmo?

1.2.8.4. En la medida en que este acercamiento a Jesús se basa exclusivamente en la decisión de fe personal, ¿no quedan de lado los aspectos sociales de la existencia humana? Tanto más cuanto se establece una oposición radical entre una "moral del amor" vagamente definida y una "moral del derecho", que incluiría las exigencias positivas de la justicia. Por todas estas razones, los seguidores de Bultmann han decidido volver a situar a Jesús en los orígenes de la cristología, sin renunciar al proyecto global de reflexión basado en el análisis “existencial”.

1.2.9. Los partidarios de la teología de la liberación han subrayado con razón que la Salvación traída por Cristo no concierne sólo a la esfera «espiritual», totalmente ajena a los acontecimientos del mundo: debe, mediante la gracia, liberar a los hombres de toda tiranía que pesa sobre su condición actual. Sin embargo, de este principio general pueden derivarse consecuencias peligrosas, especialmente si la doctrina de la redención no está claramente enunciada. conectado con una ética que respeta plenamente los principios del Nuevo Testamento.

1.2.9.1. Algunos "marxistas", aunque miran lateralmente el Evangelio de Jesús, para encontrar en él el ideal de una vida social verdaderamente fraterna, no abandonan su método de analizar los hechos sociales desde un punto de vista

económico y político. Este análisis está estrechamente relacionado con una antropología filosófica, que en su teoría incluye un ateísmo fundamental. Este método de investigación, y la "praxis" que de él deriva, utilizados indiscriminadamente, hasta el punto de hacer del Dios de la Escritura el abogado de una liberación así concebida, corren el riesgo de falsificar la naturaleza de Dios, la correcta interpretación de Cristo y la comprensión del hombre mismo.

1.2.9.2. Algunos "teólogos de la liberación" creían firmemente que el "Cristo de la fe" debe ser considerado el principio último de la esperanza. Pero también sucede que se mira exclusivamente la "praxis" del "Jesús histórico", reconstruida más o menos arbitrariamente con un método de lectura que la falsifica parcialmente, de modo que el "Cristo de la fe" es considerado sólo como una interpretación "ideológica", más aún, como una "mitologización" de su persona histórica. En este caso, no se analiza con precisión la noción de "poder" en las comunidades cristianas, que estaban sometidas al poder imperial de Roma y a su administración local, y se corre el riesgo de interpretar el concepto mismo de "poder" según los cánones del marxismo.

1.2.9.3. Por tanto, ya no se toma en consideración la acción de Cristo liberador, que actúa en la Iglesia mediante el Espíritu Santo: Jesús es sólo un «modelo» histórico, cuya «praxis» debe proseguirse con otros medios más modernos y más eficaces. Existe aquí el peligro de reducir completamente la cristología a la antropología.

1.2.10. Los estudios teológicos especulativos sobre Cristo se niegan, por principio y no sin razón, a depender de hipótesis críticas que puedan ser constantemente revisadas. Pero por un deseo excesivo de llegar a una síntesis, se podría correr el riesgo de reducir la variedad de las cristologías del Nuevo Testamento, que sin embargo tienen un gran valor; o incluso descuidar o minimizar las preparaciones del Antiguo Testamento, privando al Nuevo de sus raíces. Es de esperar que los estudios exegéticos puedan encontrar un lugar más específico y definido en la investigación sobre la revelación, que, desde sus orígenes y a lo largo de todo su desarrollo, tiende a su cumplimiento en la totalidad del misterio de Cristo. Aquí, en un sentido diverso del de Pablo (*Gál* 3,24), hay una «pedagogía» divina que conduce a los hombres a Cristo.

1.2.11. Todos los intentos de unir la cristología “desde abajo” con la cristología “desde arriba” muestran ciertamente en qué dirección debemos ir. Sin embargo, todavía quedan algunas cuestiones específicas por resolver.

1.2.11.1. En el campo de los estudios exegéticos, aún quedan abiertas muchas cuestiones, y en particular las críticas relativas a los Evangelios, a saber: la formulación de las palabras de Jesús aquí referidas, la historicidad más o menos rigurosa de las narraciones que se refieren a Él; la fecha de composición y el autor de cada libro individual; los métodos y etapas de su composición, el desarrollo doctrinal de la cristología. Hay aquí un campo de

investigación que no sólo es legítimo sino también necesario y fructífero para la propia cristología sistemática.

1.2.11.2. Para comprender el valor único de Cristo en la historia del mundo, no se puede ignorar una investigación sobre el lugar que ocupa la Biblia en el desarrollo de las culturas. Dado que apareció en una fecha relativamente tardía, es necesario estudiar cómo la Biblia retomó varios elementos de estas culturas para ponerlos al servicio de la Revelación. El judaísmo de Jesús, inserto en diversas culturas, es portador de su humanidad total. Este tipo de enfoque, estimulado por los descubrimientos arqueológicos y etnológicos de los dos últimos siglos, apenas ha comenzado. Para comprender correctamente cómo Jesús es el salvador de todos los hombres en todos los tiempos, es necesario reflexionar sobre la cuestión de su preexistencia, reconociendo en Él la Sabiduría de Dios y su Palabra (cf. el prólogo de Juan), autor y al mismo tiempo modelo de toda la creación, poder actuante a lo largo de la historia.

1.2.11.3. Para comprender, pues, cómo el Cristo glorificado sigue actuando eficazmente en este mundo, es necesario promover un estudio bíblico más preciso sobre las relaciones entre la Iglesia, que es su Cuerpo, guiada por el Espíritu Santo, y las sociedades en las que se desarrolla. En esta perspectiva, la eclesiología constituye un aspecto esencial de la cristología al mismo tiempo que se encuentra con la investigación sociológica.

Sección 3.

¿Cómo abordar estos riesgos, limitaciones y ambigüedades?

La experiencia antes descrita demuestra que, para encontrar remedios contra estos riesgos, no basta encontrar formulaciones tajantes que puedan presentar la "verdad" definitiva, ni elaborar tratamientos sistemáticos que incluyan todos los problemas y los resuelvan inmediatamente.

1.3.1. La comunión de fe con toda la tradición eclesial, que remite siempre al teólogo a la Tradición fundadora de la época apostólica (entendida en sentido amplio, hasta incluir todo el Nuevo Testamento), no exime en absoluto de investigar toda la Sagrada Escritura, el papel que ésta tuvo en Israel, la nueva rama que se ha injertado en ella a partir de Jesús, los escritos del Nuevo Testamento hasta llegar al final de la lista de los libros "canónicos", es decir, los que "regulan" la fe y la vida cristiana. Respecto a este último punto, aunque existe una divergencia fundamental entre judíos y cristianos, el principio de "canonicidad" permanece firme para ambos.

1.3.2. El desarrollo literario de la Biblia es el espejo del don de Dios que trajo su revelación y salvación a los hombres. Para los cristianos este don culmina en el del Hijo de Dios, verdadero hombre «nacido de María Virgen». La unidad de las Escrituras se realiza a través de las promesas recibidas de los Patriarcas y ampliadas por los Profetas, y luego en torno a la expectativa del reino de

Dios y del Mesías; Ahora bien, estas promesas y esta espera encuentran su cumplimiento en Jesús, Mesías e Hijo de Dios. El recurso a las Sagradas Escrituras en la cristología es exigido por el principio de totalidad bien conocido por los Padres y los teólogos medievales, cuando, con los métodos de la cultura contemporánea, leían e interpretaban los textos bíblicos. Nuestra cultura ha encontrado nuevos métodos; Sin embargo, la orientación según la cual deben utilizarse sigue siendo la misma.

1.3.3. Para que los lectores creyentes puedan discernir más fácilmente esta cristología integral en la Biblia, sería necesario que la ciencia bíblica, practicada según los métodos exegéticos de nuestro tiempo, hubiera alcanzado un desarrollo mayor que el de los estudios e investigaciones actuales. De hecho, todavía quedan abiertos muchos problemas respecto al proceso de composición que concluyó con la actual presentación de los libros sagrados por parte de los autores inspirados. Por eso, quien, para evitar tales investigaciones, se limitara a una lectura superficial de la Biblia, considerada "teológica", tomaría el camino equivocado: las soluciones demasiado fáciles no pueden ofrecer una base sólida para una investigación realizada con plenitud de fe. La Pontificia Comisión Bíblica considera que, si dejamos de lado las discusiones de menor importancia, los estudios han avanzado lo suficiente como para que todo lector animado por la fe pueda encontrar en sus conclusiones un fundamento sólido para su investigación sobre Jesucristo. Esto se presentará en la siguiente discusión, dividida en dos secciones:

1. Las promesas y la expectativa de la salvación y del Salvador en el Antiguo Testamento;

2. El cumplimiento de estas promesas y expectativas en la persona de Jesús de Nazaret.

SEGUNDA PARTE

EL TESTIMONIO GLOBAL DE LA SAGRADA ESCRITURA SOBRE CRISTO

Sección 1.

La acción salvadora de Dios y la esperanza mesiánica de Israel

Se sabe que Jesús y la comunidad cristiana primitiva reconocieron la autoridad divina de las Escrituras, que llamamos Primer o Antiguo Testamento. De hecho, basándose en el testimonio de los autores sagrados, Israel pudo creer en la voluntad de salvación de su Dios y reconocer sus caminos. Esta primera experiencia de la relación entre Dios y su pueblo tiene

ya su propia consistencia y, por su importancia, merece ser considerada debidamente.

En estos escritos podemos pues examinar tres tipos de realidad, cuyo cumplimiento perfecto encontrarán los cristianos en Jesucristo: a) el conocimiento del Dios verdadero, distinto de los demás dioses y en el que se funda la esperanza de Israel; b) la experiencia de la voluntad salvífica de Dios, que Israel había vivido a lo largo de su historia entre otros pueblos; c) las diversas formas de mediación, a través de las cuales se hizo posible la realización de la Alianza y la comunión entre Dios y los hombres. No se trata aquí de trazar las diferentes etapas de la revelación de Dios a Israel, sino de recordar a los testigos más importantes del Antiguo Testamento, aquellos que la comunidad cristiana primitiva escuchó y comprendió a la luz del Cristo ahora venido.

2.1.1. Dios y su revelación en el Antiguo Testamento

2.1.1.1. Todos los pueblos del Antiguo Oriente buscaban a Dios "como a tientas" (*Hechos* 17:27); Según el libro de la Sabiduría, en esta búsqueda cayeron a menudo en el error, porque, llevados por la belleza de las cosas, creyeron que los Poderes de este mundo eran dioses, ignorando cuán superior era su Creador (*Sb* 13,3). Ahora bien, el Dios de Israel se manifiesta a los hombres como si los buscara personalmente: llama a Abraham (*Gn* 12,1-3) y establece para él una estirpe destinada a convertirse en su pueblo entre todos los pueblos de la tierra (*Ex* 19,5-6; *Dt* 7,6) y de manera absolutamente gratuita (*Dt* 7,8). En Abraham y su descendencia las naciones recibirán la bendición (*Gn* 12,3; 22,18; 26,4); Sólo en este Dios encontrarán la salvación (*Is* 45,22-25) y en Él deben buscar el fundamento de su esperanza (51,4-5).

2.1.1.2. Dios, Creador del universo (*Gn* 1,1-24), se manifiesta a Israel como Señor y Gobernante de la historia (*Am* 1,3-2,16; *Is* 10,5 ss); Él es el «Primero y el Último», y fuera de Él no hay otro Dios que pueda actuar como Él (*Is* 44,6; 45,5-6); no hay Dios fuera de Israel (*Is* 45,15), Él es el único (*Is* 4,5). Él se presenta a los hombres de un modo particular como Rey: si bien ya ha revelado este poder real mediante su poder creador (*Sal* 93,1-2; 95,3-5), lo manifiesta todavía más ocupándose del destino de Israel (*Ex* 15,18; *Is* 52,7) y de su futuro reino (*Sal* 98). Este poder real ocupará un lugar importante en el centro del culto atribuido a Dios en la ciudad de Jerusalén (*Is* 6, 1-5; Sal 122). Cuando Israel se da voluntariamente jefes (*1 Sam* 8,1-9) y sufre bajo el yugo de estos reyes (*1 Sam* 8,10-20), encuentra en su Dios al buen Pastor (*Sal* 23; *Ez* 34), porque Él es siempre «fiel,... justo y recto» (*Dt* 32,4), «misericordioso y clemente,... lento a la cólera y veraz» (*Ex* 34,6).

Por eso, un Dios cercano a los hombres constituye el centro mismo de la fe de Israel; Su nombre propio, traducido mediante el tetragrámaton JHWH, quiere ser la confesión de esta fe (cf. *Ex* 3,12-15) y define, al mismo tiempo, el tipo de relación que quiere establecer con su pueblo, llamándolo a la fidelidad.

2.1.2. Dios y los hombres: promesa y pacto

2.1.2.1. En virtud de una voluntad indestructible (*Jr* 31,35-37), que Él expresa mediante un juramento hecho por Sí mismo (*Gn* 22,16-18), este Dios se compromete en un pacto con los hombres organizados en pueblo. Él les proporciona un líder responsable de la realización de sus planes: Abraham (*Gn* 18,19), Moisés (Éxodo 3,7-15), los «jueces» (*Jueces* 2,16-18) y los reyes (*2 Sam* 7,8-16). Por medio de su obra Dios liberaría a su pueblo de toda servidumbre y dominación extranjera (*Éxodo* 3:8; Jos 24:10; 2 Sam 7:9-11), les concedería la Tierra Prometida (*Gn* 15:18; 22:17; *Jos* 24:8-13; *2 Sam* 7:10) y finalmente les proveería la salvación (*Éxodo* 15:2; *Jue* 2:16.18). A través de su obra Dios habría transmitido a este pueblo sus preceptos y sus leyes (*Gn* 18,19; *Ex* 15,25; 21,1; *Dt* 5,1; 12,1; *Jos* 24,25-27; *1 Re* 2,3). Observándolas, Israel confesaría a su Dios, mediante el respeto a su prójimo en su persona y en sus bienes (*Ex* 20,13-17; *Dt* 5,6-21; *Ex* 21,2ss; *Lv* 19). La relación entre el don de la tierra y la obediencia a la Ley en la Sagrada Escritura se presenta con el concepto jurídico de “Alianza” (*berit*) que define los nuevos vínculos que Dios quiere establecer entre Él y los hombres.

Es evidente que el pueblo y sus dirigentes se comprometen libremente a este pacto (*Ex* 24,3-8; *Dt* 29,9-14; *Jos* 24,14-24); siempre estuvieron tentados de introducir otros dioses junto a YHWH (Ex 32,1-6; *Nm* 25,1-18; *Jdg* 2,11-13), de oprimir al prójimo con toda clase de injusticias (*Am* 2,6-8; *Os* 4,1-2; *Is* 1,22-23; *Jer* 5,1ss), rompiendo así la "Alianza" concluida con su Dios (*Dt* 31,16.20; *Jer* 11,10; 32,32; *Ez* 44,7). Algunos reyes se mostraron particularmente culpables al cometer injusticias de este tipo (Jr 22,13-17) y al romper la Alianza (*Ez* 17,11-21). A pesar de esto, la fidelidad de Dios vencerá la infidelidad de los hombres (*Os* 2,20-22) estableciendo una nueva Alianza (*Jr* 31,31-34), una Alianza eterna e indestructible (*Jr* 32,40; *Ez* 37,26-27). No se extenderá sólo a los descendientes de Abraham, marcados por la circuncisión (*Gn* 17,9-13), sino también a todos los hombres, con el signo del arco iris (*Gn* 9,12-17; cf. *Is* 25,6; 66,18).

2.1.2.2. Los profetas denunciaron el escándalo de la continua violación de esta Alianza, de la que eran testigos, y que era la causa por la que el pueblo elegido era condenado por Dios (*2 Reyes* 17,7-23). Pero sobre todo son testigos privilegiados de la fidelidad de Dios mismo más allá de todas las infidelidades de los hombres. Él transformará radicalmente los corazones de los hombres, dándoles la capacidad de satisfacer sus peticiones mediante la obediencia a la Ley (*Jer* 31,33-34; *Ez* 36,26-28). Aunque la alianza fue violada varias veces por Israel, los profetas nunca dejaron de esperar que Dios concediera la salvación al pueblo, por su inmenso amor e indulgencia (*Am* 7,1-6; *Os* 11,1-9; *Jer* 31,1-9), incluso en los momentos más terribles de la historia (*Ez* 37,1-14).

Dios, de hecho, a través de David cumplió sus promesas de hacer de las tribus de Israel un pueblo libre (*2 Sam* 7,9-11). Aunque los sucesores de David no siguieron sus pasos, los profetas esperaban a aquel rey que, como David (*2 Sam* 8,15), establecería el derecho y la justicia, especialmente hacia los más pobres y débiles del reino (*Is* 9,5-6; *Jer* 23,5-6; 33,15-16). Un rey así revelará el «celo» de Dios hacia su pueblo (*Is* 9,6) y traerá la paz prometida desde el principio (*Am* 9,11-12; *Ez* 34,23-31; 37,24-27).

Los profetas anuncian también la purificación y restauración de Jerusalén, lugar donde Dios habitará en su templo, al que se le darán nombres

simbólicos como «Ciudad de justicia» (*Is* 1,26), «el Señor, nuestra justicia» (*Jr* 33,16), «el Señor está aquí» (*Ez* 48,35); Sus muros se llamarán «Salvación» y sus puertas «Alabanza» (*Is* 60,18). Todas las naciones participarán de la Alianza eterna de David (*Is* 55,3-5), y estarán llamadas a participar de la salvación del Dios de Israel en la Ciudad Santa restaurada (*Is* 62,10-12), porque de Sión vendrá la ley y la justicia y se extenderán hasta los confines de la tierra (*Is* 2,1-5; *Mi* 4,1-4), y sólo en YHWH encontrarán la salvación (*Is* 51,4-8).

2.1.3. Las mediaciones de la salvación

2.1.3.1. Sin duda, Dios mismo salva a su pueblo y a toda la humanidad, pero para ello recurre a diversas mediaciones.

a) El rey ocupa un lugar especial en esta historia de Salvación. Al adoptarlo como su Hijo (*2 Sam* 7,14; *Sal* 2,7; 110,3 LXX; 89,27-28), Dios le da la fuerza para derrotar a los enemigos de su pueblo (2 Sam 7,9-11; Sal 2,8-9; 110,1ss; 89,23-24), como ya lo habían hecho los jueces salvadores (*Jue* 2,16). Dotado de sabiduría divina (*1 R* 3,4-15.28), el rey debe ser fiel al Dios de la alianza (*1 R* 11,11; 2 R 22,2) y velar por que la ley y la justicia se observen en todo el reino, especialmente hacia los pobres, las viudas y los huérfanos (*Is* 11,3-5; *Jer* 22,15-16; *Sal* 72,1-4.12-14). Con razón el Deuteronomio insiste continuamente en esta sumisión del rey a todos los deberes de la Alianza (*Dt* 17,16-20). Además, es a través de su fidelidad a la justicia que puede asegurar la paz y la libertad para su pueblo (*Sal* 72,7-11; *Jer* 23,6; *Is* 11,5-9). Pero si, como de hecho sucede, el rey resulta infiel a sus compromisos respecto de la Alianza, arrastrará a su pueblo a la ruina (*Jer* 21,12; 22,13-19). Las mismas naciones están invitadas en todas partes a participar de las bendiciones de este don que Dios da a los hombres (*Sal* 72,17).

b) Aunque los reyes también ejercían funciones sacerdotales (*2 Sam* 6:13.17-18; *1 R* 8:63ss etc.), el ejercicio de esta función correspondía al sacerdote levita (*Dt* 18:1-8). Hay que considerar también que este ejercicio se define en relación con la Ley (*Jer* 18,18); el sacerdote es su guardián (*Os* 4,6; *Dt* 31,9) y enseña los diversos preceptos que la constituyen (Dt 33,10). Mediante esta función cultual el sacerdote se santifica a sí mismo y al mismo tiempo a toda la comunidad de Israel, para hacer agradable a Dios la ofrenda del sacrificio (*Dt* 33,10). Puesto que el culto celebraba los antiguos acontecimientos de la Salvación (*Sal* 132; 136...) y recordaba los compromisos de Israel hacia su Dios (*Is* 1,10-20; *Os* 8,11-13; *Am* 5,21-25; *Mi* 6,6-8), se deduce que, según el testimonio inequívoco de los profetas, el papel cultual del sacerdote estará condicionado por el modo en que ejerce su función de ministro de la Ley (*Os* 4,6-10).

c) El profeta desempeñó un papel particularmente importante en la experiencia de Israel con respecto a la historia de la Salvación. Impermeabilizado por la «Palabra de Dios» (*Jr* 18,18), está presente en los momentos más difíciles de esta historia (*Jr* 1,10). En primer lugar, debe denunciar las infidelidades del pueblo y de sus dirigentes, tanto en cuestiones de carácter político como religioso (*1 Reyes* 18). Para honra de su Dios, exige

que el hombre sea respetado en su persona y en sus bienes, en virtud de la alianza sinaítica (*1 R* 21; *Am* 2,6-8; 5,7-13; *Os* 4,1-2; *Mi* 3,1-4; *Jer* 7,9). Toda transgresión de la Ley provoca el juicio de Dios sobre el pueblo pecador, juicio que ni siquiera la intercesión del profeta puede evitar (*Am* 7,7-9; 8,1-3). Sólo una conversión sincera del pueblo infiel permitirá a Dios manifestar una vez más su Salvación (*Am* 5,4-6; *Jer* 4,12; *Ez* 18,21-23; *Jl* 2,12-17). Como esta conversión ha resultado efímera (*Os* 6,4), si no imposible (*Jer* 13,23), sólo Dios puede realizarla (*Jer* 31,18; *Ez* 36,22). Por eso el profeta puede anunciar un futuro mejor incluso cuando la crisis es muy grave (*Os* 2,20-25; *Is* 46,8-13; *Jer* 31,31-34; *Ez* 37). Esta pedagogía prepara la victoria del amor divino sobre la condición pecadora de los hombres (*Os* 11,1-9; *Is* 54,4-10).

d) Es propio del Sabio (de aquel que enseña la sabiduría) comprender el sentido de este universo que Dios le ha confiado (*Eclo* 16,24-17,14), don de Dios y signo al mismo tiempo de su benevolencia (*Gn* 1,1-2,4; *Sal* 8). El Sabio debe también recoger y valorar correctamente, a la luz de la revelación, las diversas experiencias del hombre, como ser social y responsable, para transmitirlas a la posteridad -en forma de dichos sapienciales- como meta a desear y alcanzar (*Pr* 1,7), o como misterio a respetar (*Pr* 30,18-19). Sin embargo, puede suceder que el Sabio sobreestime el valor de su consejo (*Is* 5,21; 29,13-14), y, al atenerse a él, viole incluso la Ley de Dios (*Jer* 8,8-9). Es muy importante para él evaluar cuidadosamente los límites de tal sabiduría para traer felicidad y prosperidad a los hombres (*Eclesiastés* 1:12-2:26).

2.1.3.2. La historia ha demostrado que estas diferentes formas de mediación no han logrado establecer una comunión sólida entre el hombre y Dios. Después de las desgracias que se produjeron con frecuencia, Dios suscitó en la conciencia religiosa de su pueblo la esperanza de nuevos mediadores que pudieran establecer su reino para siempre.

a) Aunque el Rey Mesías parece humilde en comparación con los reyes davídicos, sin embargo pondrá fin a todas las guerras y traerá la paz a todas las naciones (*Zac* 9,9-10; cf. *Sal* 2,10-12). La instauración definitiva de este reino mesiánico es sin duda obra de Dios mismo (*Dn* 2,44-45), pero Él quiere realizarla por mediación de su pueblo santo (*Dn* 7,27), en el momento de la venida de la «justicia eterna» y de la «unción del Santo de los Santos» (*Dn* 9,24).

b) Un "Siervo de Dios", todavía velado en su profundo misterio, sellará la Alianza universal, revelará al mundo entero al único y verdadero Dios Salvador y establecerá el orden querido por Dios (*Is* 42,1-4; 49,1-6). Participando de los sufrimientos de su pueblo errante, llevará el peso de todos sus pecados, para justificar a las multitudes (*Is* 52,13-53,12).

c) Finalmente, cuando se cumpla el tiempo, se presentará como Hijo del hombre (interpretado entonces como «el pueblo de los santos del Altísimo», *Dn* 7,18), «que viene delante de Dios en las nubes del cielo» (*Dn* 7,13-14), para asumir el dominio eterno sobre todos los pueblos de la tierra, que le obedecerán (*Dn* 7,27).

2.1.3.3. Para representar esta acción de Dios en el mundo y en la historia, la fe de Israel también se sirvió de las imágenes de ciertos poderes que las religiones paganas consideraban a veces como divinidades, pero las sometió al Dios de Abraham, para evocar su presencia creadora y salvadora.

a) El Espíritu es una fuerza de Dios que preside la creación de todas las cosas y las renueva sin cesar (*Sal* 104,29-30). Él actúa sobre todo en la historia: como Poder divino da a los hombres la capacidad de cumplir determinadas misiones. Él es quien utiliza a los "Jueces" para liberar a Israel (*Jueces* 3:10; 6:34; 11:29); Desciende sobre David (*1 Sam* 16,13), sobre el rey ideal (*Is* 11,2) y sobre el Siervo del Señor (*Is* 42,1-4), para convertirlos en auténticos mediadores del Reino de Dios en el mundo. Es Él quien da a los profetas la capacidad de comprender su tiempo (*Ez* 2,1-7; *Mi* 3,8) y la esperanza de la salvación que está por llegar (*Is* 61,1-3). En los últimos tiempos, el Espíritu mismo creará un pueblo nuevo que resucitará de entre los muertos (*Ez* 37,1-14), para guardar los preceptos del Señor (*Ez* 36,26-28). Finalmente, el hombre será habitado por este Espíritu, que le abrirá el camino a la Salvación (*Joel* 3:1-5).

b) La Palabra de Dios no consiste sólo en el mensaje dirigido a los hombres (cf. *Dt* 4, 13 y 10, 4: las «diez palabras»), sino sobre todo en la fuerza activa capaz de revelarlo todo. De hecho, mediante su Palabra «Él habló y fue hecho» (*Sal* 33, 6-9; cf. *Gn* 1, 3ss). Esta creación es, al mismo tiempo, obra de su palabra y del Espíritu (Sal 33,6). Las palabras de Dios, puestas en boca de los profetas (*Jr* 1,9), eran para ellos a veces motivo de alegría (*Jr* 15,16), a veces como fuego en sus huesos (*Jr* 20,9; cf. 23,29). La Palabra, finalmente, como el Espíritu, va asumiendo progresivamente connotaciones personales: tiene lugar en la boca y en el corazón de Israel (*Dt* 30,14); «es estable como el cielo» (*Sal* 119,89); Se pronuncia hasta que cumple su misión (*Sb* 18,15-16), nunca vuelve sin haber obtenido un resultado (*Is* 55,11). La tradición rabínica acentuará fuertemente esta imagen: entonces la Palabra del Señor (*Memra*) manifestará la acción de Dios mismo en sus relaciones con el mundo.

c) En el libro de Proverbios, la Sabiduría ya no es sólo el atributo de los reyes o el arte de actuar positivamente en la vida; pero se presenta también como Sabiduría divina creadora (*Pr* 3,19-20; cf. 8,22ss). Por su intervención los reyes pueden gobernar (8,15-16); Invita a los hombres a seguir sus caminos para que encuentren la vida (8,32-35). Creada antes de todas las cosas, preside la aparición del universo y encuentra su alegría en habitar entre los hombres (8,22-31). Más tarde se define como «que sale de la boca del Altísimo» (*Eclo* 24,3), para luego identificarse con el libro de la Alianza y la Ley de Moisés (*Eclo* 24,23; Bar 4,1). El libro de la Sabiduría de Salomón le atribuirá la posesión del Espíritu que todo lo penetra (*Sb* 7,22) y no verá en ella otra cosa que «un reflejo de la luz eterna, un espejo sin mancha de la acción de Dios y una imagen de su bondad» (7,26).

2.1.4. Balance de una experiencia religiosa privilegiada

2.1.4.1. Los libros del Antiguo Testamento, constantemente releídos y reinterpretados, siguen siendo testigos legítimos de aquellas experiencias y de aquella esperanza de la que acabamos de hablar brevemente. En la época de Jesús, la esperanza judía había adoptado diferentes formas, dependiendo de las opiniones predominantes de diversos grupos y partidos políticos. Aunque se consideraba segura su realización final, las modalidades mediante las cuales se lograría permanecían indeterminadas. Para dar un ejemplo, los fariseos creían que el Mesías vendría del linaje de David; Los esenios, en cambio, esperaban, además de este Mesías real (Ungido), dotado de poder político, también un Mesías sacerdotal (cf. *Zac* 4,14; cf. *Lv* 4,3), que prevalecería sobre el primero, y un Profeta que los precedería a ambos (cf. *Dt* 18,18; *1 Mac* 4,46; 14,41).

2.1.4.2. La espera del Reino de Dios, destinado a traer la salvación a todos los hombres y a cambiar radicalmente su condición, constituye en todo caso el eje de la fe y de la esperanza de Israel. Su venida, objeto de la Buena Noticia (es decir, del «Evangelio»), resucitará a Jerusalén e iluminará el mundo entero (*Is* 52,7-10). Su Reino, fundado en el derecho y en la justicia, mostrará a todos los hombres la verdadera dimensión de la santidad de Dios, que quiere la salvación de todos (*Sal* 93; 96-99). Los poderes de este mundo que han usurpado el reino de Dios serán despojados de sus endebles pretensiones (*Dn* 2,31-45). Una de las grandes manifestaciones del Reino de Dios entre los hombres será la victoria sobre la muerte mediante la promesa de la resurrección (*Is* 26,19; *Dn* 12,2-3; *2 Mac* 7,9.14; 12,43-46).

Será tarea de Juan Bautista anunciar la inminente llegada de este reino definitivo, instaurado por uno «que será más fuerte que él» (*Mt* 3, 11-12 y par.). El tiempo se ha cumplido ahora: todo hombre que se haya arrepentido de sus pecados podrá gozar de la verdadera Salvación (*Mc* 1,1-8; *Mt* 3,1-12; *Lc* 3,1-18).

Sección 2.

El cumplimiento de las promesas de salvación en Jesucristo

2.2.1. LA PERSONA Y MISIÓN DE JESUCRISTO

2.2.1.1. El testimonio evangélico

Jesús de Nazaret, «nacido de mujer, nacido bajo la Ley», vino «en la plenitud de los tiempos» (*Gál* 4,4) para realizar la esperanza de Israel. Como dijo en su predicación evangélica, «el tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca» (*Mc* 1,15). En su persona, este Reino ya está presente y en acción (cf. *Lc* 17,21 y las parábolas del Reino). Los milagros y obras poderosas que realiza, por medio del Espíritu de Dios, demuestran que el Reino de Dios ha llegado (

Mt 12,28). Jesús viene «no a abolir la Ley y los Profetas, sino a darles plenitud» (*Mt* 5,17).

Sin embargo, este "cumplimiento" no puede identificarse con lo que los hombres de la época habían derivado de la lectura de las Sagradas Escrituras. Para comprender la diferencia entre ambas interpretaciones es necesario examinar atentamente el testimonio de los Evangelios. Tienen su origen en los discípulos, que habían experimentado las palabras y las acciones de Jesús (*Hch* 1,1) y nos las transmitieron con la inspiración del Espíritu Santo (*2 Tm* 3,16; cf. *Jn* 16,13). La acción de este último ciertamente no se limitó a garantizar una transmisión materialmente fiel. Más bien, ha promovido una reflexión que, con el tiempo, ha creado una expresión cada vez más rica y evolucionada de la historia y de los hechos relativos a Jesús. En este contexto, se pueden explicar las diferencias de tono, léxico y concepción que se pueden detectar, por ejemplo, entre los evangelios sinópticos y el cuarto evangelio. Pero como la memoria y la comprensión de las palabras y acciones de Jesús maduraron en el seno de la primera comunidad apostólica, bajo la guía del Espíritu de Dios, los cristianos han acogido con razón estas diversas presentaciones de Jesús y de su mensaje, en sus diversos niveles de desarrollo, con fe firme, como auténtica palabra de Dios, garantizada por la autoridad de la Iglesia.

2.2.1.2. Jesús y la tradición del Antiguo Testamento

El modo en que Jesús se relaciona no sólo con la Ley, sino también con los títulos atribuidos por las Escrituras a los diversos mediadores de la salvación, depende esencialmente de su relación con Dios: que es la relación del Hijo con el Padre (infra, 2.2.1.3.).

a) No es extraño que aceptara los nombres de «maestro» (*Mc* 1,38 etc.), y de «profeta» (*Mt* 16,14; *Mc* 6,15; *Jn* 4,19); Es Él, en efecto, quien se atribuye esto último (*Mt* 13,57; Lc 13,33). Aunque rechazó ser considerado "rey" y "mesías" en un sentido puramente terrenal (cf. *Lc* 4, 5-7; *Jn* 6, 15), no rechazó el nombre de "hijo de David" (p. ej. *Mc* 10, 47, etc.). En efecto, asumió la actitud de un rey davídico el día en que, aclamado por la multitud, entró en Jerusalén, «para cumplir las Escrituras» (*Mt* 21, 1-11; cf. *Za* 9, 9-10). En el templo, pues, se comportó «como quien tiene autoridad», pero no quiso decir a los sacerdotes en virtud de qué autoridad hacía estas cosas (*Mc* 11,15-16.28). En realidad, en este contexto su misión tiene una connotación más profética que regia (cf. *Mc* 11,17, donde se citan *Is* 65,7 y *Jr 7,11).*

b) Jesús permite a Pedro proclamar, en nombre de los doce apóstoles, que Él es el Cristo (es decir, el Mesías); pero inmediatamente prohíbe hablar de ello a nadie (*Mc* 8,31 etc.) porque aquella profesión de fe era todavía imperfecta y Él ya pensaba en el fracaso final y en su muerte (*Mc* 8,31 etc.). De hecho, su manera de concebir al Mesías hijo de David era diferente de la interpretación dada por los escribas. Esto es especialmente evidente cuando les muestra que, según el Salmo 110,1, el hijo de David es el Señor de David (*Mt* 22,41-47 y par.). En los evangelios sinópticos, cuando el sumo sacerdote le interroga para saber si es el Cristo (Mesías), Hijo de Dios (o del Bendito) [cf. *2 Sam* 7,14; *[Sal*

2,7] Jesús da una respuesta cuyo tenor es diverso en cada evangelista (Mc 14,62; *Mt* 26,64; *Lc* 22,69-70, en el que la misma pregunta se divide en dos partes); Sin embargo, en estos tres casos dice claramente que desde ahora el Hijo del Hombre (cf. *Dn* 7,13-14) se sentará a la diestra de Dios (o del Poder) como Rey en la gloria divina. En el Evangelio según Juan, cuando Poncio Pilato le pregunta si es «el rey de los judíos», Jesús responde que su reino «no es de (*ek*) este mundo», y que él vino «para dar testimonio de la Verdad» (*Jn* 18,36-37). En realidad, Él nunca se comporta como un amo, sino como un siervo, o más bien como un esclavo (*Mc* 10,45; *Lc* 22-27; *Jn* 13,13-16).

c) El título de «Hijo del hombre», que sólo Jesús se atribuye a sí mismo en los textos evangélicos, tiene gran importancia cuando lo designa como mediador de la salvación, según el libro de Daniel (cf. *Dn* 7, 13). Pero, hasta el momento de la Pasión, esta denominación implica una cierta ambigüedad, ya que a veces, según un uso bastante difundido en lengua aramea, podría indicar a la persona que habla de sí misma. En resumen, Jesús se comporta y habla de tal manera que da la impresión de no querer revelar explícitamente el secreto -o más bien el misterio- de su persona, puesto que los hombres no eran todavía capaces de comprenderlo: según el cuarto Evangelio, Jesús dice sólo aquellas cosas que los discípulos pueden «soportar» (*Jn* 16,12).

d) Al mismo tiempo, sin embargo, Jesús insinúa muchas cosas que luego, con la ayuda del Espíritu Santo (*Jn* 16,13), aparecerán claras. Así, en la Última Cena, mientras pronuncia las palabras sobre el cáliz (Mc 14,24 y par.), parece recordar la misión del Siervo sufriente que ofrece su vida por la multitud (*Is* 53,12), sellando la Nueva Alianza con su sangre (cf. *Is* 42,6; *Jr* 31,31). Se podría pensar que ya a esto se refería cuando afirmaba que el Hijo del hombre no había venido «para ser servido, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos» (*Mc* 10,45).

e) Es necesario destacar otros aspectos. Dios, de hecho, no sólo anunció su venida a través de algunos hombres, sino también por mediación de los atributos divinos: su Palabra, su Espíritu, su Sabiduría (cf. supra 2.1.3.3). En realidad, Jesús se presenta como Aquel que habla en nombre del Padre y con su autoridad, tanto en el cuarto Evangelio (cf. *Jn* 3,34; 7,16; 8,26; 12,49; 14,24 y el Prólogo en el que lo define como Logos, «Palabra»), como en los Sinópticos: «Habéis oído que se dijo...; Pero yo os digo..." (*Mt* 5,21ss; cf. 7,24.29). En otro pasaje declara que habla y actúa por la virtud del Espíritu de Dios (*Mt* 12,28), que posee esta Virtud divina y promete conferirla a sus discípulos (*Lc* 24,49; Hch 1,8; *Jn* 16,7). Finalmente, implica que la Sabiduría de Dios está presente y actúa en Él (*Mt* 11,29; cf. *Lc* 11,31).

Así, en Jesucristo se encuentran dos caminos, uno desde arriba, otro desde abajo, a través de los cuales Dios en el Antiguo Testamento había preparado su venida entre los hombres (supra 1.1.11.1): desde arriba llegan las invitaciones cada vez más cercanas de su Palabra, de su Espíritu y de su Sabiduría, que descienden a nuestro mundo; Desde abajo, surgen las imágenes cada vez más nítidas del Mesías como rey de justicia y de paz, Siervo humilde y sufriente, Hijo misterioso del hombre, que hacen que, con ellas, los hombres puedan ascender hasta Dios. De aquí se abren dos caminos para la cristología: descubrir en Jesucristo, por una parte, a Dios que viene entre los hombres para salvarlos, haciéndolos partícipes de su vida; por otra parte, la humanidad

que encuentra en el nuevo Adán la vocación primitiva de hijos adoptivos de Dios.

2.2.1.3. La relación entre Jesús y Dios

a) El secreto último -o más bien el misterio- de Jesús consiste esencialmente en su relación con Dios. En su oración lo llama «Abbá», palabra que en arameo significa «Padre» con cierta familiaridad (cf. *Mc* 11, 36, etc.). En la misma frase se atribuye el nombre de "Hijo" en la que afirma que sólo el Padre conoce el día del Juicio, con exclusión de los Ángeles y del mismo Hijo (*Mc* 13,32). Además, este modo de comportarse como «Hijo» delante del «Padre» se puede encontrar varias veces, tanto en el cuarto Evangelio (p. ej. *Jn* 17,1: «Padre, ha llegado la hora: glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti»; cf. también *Jn* 3,35-36; 5,19-23), como también en el «logion» de Mateo y Lucas llamado «joánico» (*Mt* 11,25-27 = *Lc* 10,20-21). La relación con Dios parece tan íntima que el mismo Jesús puede afirmar: «Todo me lo ha entregado mi Padre; «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (*Mt* 11,27 = *Lc* 10,22).

b) Éste es el secreto íntimo en el que encuentra su origen todo el comportamiento de Jesús, o, por decirlo de otro modo, su auténtica filialidad (o condición filial). Él es consciente de ello desde la infancia (*Lc* 2,49) y lo manifiesta con su perfecta obediencia a la voluntad del Padre (*Mc* 14,36 y par.). Esta condición de Hijo no le impide ser un hombre perfecto, que «crecía en sabiduría, en edad y en gracia ante Dios y ante los hombres» (*Lc* 2, 52). Así crece, adquiriendo una conciencia cada vez más precisa de la misión que le confió el Padre, desde la infancia hasta la muerte en la cruz. Finalmente, experimenta la experiencia atroz de la muerte como todo hombre (cf. *Mt* 26,39; 27,46 y par.) y, como dice la carta a los Hebreos, «aunque era Hijo, aprendió la obediencia por lo que padeció» (*Hb* 5,8).

2.2.1.4. Jesús en los orígenes de la cristología

Así, todos los títulos, todas las funciones y mediaciones relativas a la salvación que estaban presentes en la Escritura son asumidos y reunidos en la persona de Jesús. Pero era necesario que quienes creían en él los interpretaran de un modo nuevo. Paradójicamente, sucedió que el Reino del Mesías (de Cristo) se presentó a través del escándalo de la cruz, después de que Jesús afrontó la muerte como Siervo sufriente de Dios (*1 P* 2,21-25, siguiendo *a Is* 53) y entró en la gloria del Hijo del hombre (*Hch* 7,56; *Ap* 1,13; cf. Dn 7,13ss), a través de su resurrección. De este modo, podía ser reconocido en la fe como «Cristo, Hijo de David» y también como «Hijo de Dios con poder» (*Rm* 1,3-4), «Señor» (*Hch* 2,36; *Flp* 2,11; etc.) y Sabiduría de Dios (*1 Co* 1,15; cf. *Col* 1,15-16; *Hb* 1,3), Palabra (o Verbo) de Dios (*Ap* 19,13; *1 Jn* 1,1; Jn 1,1-14), «Cordero de Dios» inmolado y glorificado (*Ap* 5,6ss; *Jn* 1,29; *1 P* 1,19), Testigo fiel (*Ap* 1,5) y verdadero Pastor (*Jn* 10,1ss; cf. *Ez* 34), Mediador de la Nueva Alianza dotado del Sacerdocio real (*Hb* 8,1-10,18), y finalmente como "Primero y Último" (*Ap* 1,17), título que en el Antiguo Testamento se atribuía sólo a Dios (*Is* 41,8; 44,6).

En Jesús, pues, las Sagradas Escrituras encuentran su cumplimiento de un modo diverso y mejor que las expectativas de Israel. Pero esto sólo puede reconocerse en el acto de fe que nos permite proclamarlo como Mesías, Señor, Hijo de Dios (*Rm* 8,29; *Jn* 20,31).

2.2.2. EL ORIGEN DE LA FE EN JESUCRISTO

2.2.2.1. La luz de Pascua

a) La fe de los discípulos de Jesús, aunque hacía tiempo que «creían en Él» (*Jn* 2,11), permaneció muy imperfecta durante toda su vida. En efecto, ella quedó profundamente conmovida por su muerte, como atestiguan todos los Evangelios. Sin embargo, se hizo más completo y más claro después de que Dios se aseguró de que el Resucitado se revelara a sus discípulos (*Hechos* 10:41ss; cf. 1:3; *Juan* 20:19-29). Las apariciones, mediante las cuales Jesús «se les mostró vivo después de su pasión con muchas pruebas convincentes» (*Hch* 1, 3), no fueron en absoluto esperadas por los discípulos, hasta el punto de que «no aceptaron sin vacilar la verdad de su resurrección» (San León M., *Discurso* 61, 4; cf. *Mt* 28, 27; *Lc* 24, 11). Sin embargo, estas manifestaciones les permitieron reconocer que «el Señor había resucitado verdaderamente» (*Lc* 24,34).

b) A la luz de la Pascua, muchas palabras, que al principio parecían más bien oscuras, se aclararon en su significado (cf. *Jn* 2,22), y lo mismo sucedió con algunas de sus acciones (*Jn* 12,16). Pero, sobre todo, su Pasión y Muerte adquirieron significado después de que Él «les abrió el entendimiento para que comprendieran la Escritura» (*Lc* 24,32.45). De este modo se constituían los testigos (*Lc* 24,48; *Hch* 1,8; cf. *1 Co* 15,4-8), sobre cuyas palabras se fundaba la fe de la comunidad primitiva. Su testimonio, de hecho, permitió comprender todo lo que estaba escrito sobre Jesús «en la Ley de Moisés, en los Profetas y en los Salmos» (*Lc* 24, 44), y al mismo tiempo fue posible comprender cómo en Él se habían cumplido las promesas.

c) Estas "manifestaciones" (*Hch* 10,40ss; *Mc* 16,12-14) aclaran al mismo tiempo el significado de aquellos acontecimientos que parecen ser consecuencias de su resurrección: el don del Espíritu, conferido en la tarde de Pascua según el cuarto Evangelio (*Jn* 20,22), la venida del Espíritu mismo sobre los apóstoles el día de Pentecostés (*Hch* 2,16-21.33), las curaciones realizadas "en el nombre de Jesús" (*Hch* 3,6 etc.). Desde entonces, el centro de la fe apostólica no fue sólo el Reino de Dios, cuya venida había anunciado Jesús (*Mc* 1,15), sino también la persona misma del Salvador, en quien este Reino había comenzado (cf. *Hch* 8,12; 19,8, etc.), tal como lo habían conocido los apóstoles antes de su muerte, y que, mediante la resurrección de entre los muertos, había entrado en su gloria.

2.2.2.2. El desarrollo de la cristología

a) Según la promesa de Jesús (*Lc* 24,49; Hch 1,8), sus discípulos «quedaron todos llenos del Espíritu Santo» cuando «estaba para terminar el día de

Pentecostés» (*Hch* 2,1-4; cf. 10,44). Éste fue el don particular de la Nueva Alianza: de hecho, en la primera Alianza la Ley había sido dada al pueblo de Dios, en la nueva el Espíritu de Dios fue derramado sobre toda carne, según la promesa profética (*Hch* 2, 16-21; cf. *Jn* 3, 1-5 LXX). Mediante este bautismo «en el Espíritu Santo» (*Hch* 11,16; cf. *Mt* 11 y par.), los apóstoles recibieron valor y fuerza para dar testimonio de Cristo (*Hch* 2,23-26; 10,39 etc.), para proclamar con confianza (*parresía*) la palabra de Dios (*Hch* 4,29.31) y para realizar milagros en el nombre del Señor Jesús (*Hch* 3,6 etc.). Así se estableció la comunidad de creyentes en Jesucristo. Entonces la Iglesia, edificada "en el Espíritu Santo" (*Hch* 9, 31; *Rm* 15, 16-19; *Ef* 2, 20-22), creció a tal grado, entre los judíos y las naciones, que se dio testimonio de Cristo, y el Reino de Dios se propagó "hasta los confines de la tierra" (*Hch* 1, 8).

b) Las tradiciones evangélicas fueron recogidas y, poco a poco, transcritas a esta luz pascual, hasta que, finalmente, encontraron su forma definitiva en cuatro libros. No son simples recopilaciones de «todo lo que Jesús hizo y enseñó» (*Hch* 1, 1), sino que dejan también espacio a interpretaciones teológicas (cf. Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica del 14 de mayo de 1964, AAS, LVI-III, vol. VI, 1964, pp. 712-718). Debemos pues buscar en ellos la cristología de cada evangelista. Esto es especialmente cierto en el caso de Juan, quien en la época patrística recibió el nombre de "teólogo". Al mismo tiempo, todos los autores cuyos escritos se conservan en el Nuevo Testamento han interpretado de manera diferente las acciones y palabras de Jesús, y más aún su muerte y resurrección. En este punto podemos hablar de la cristología del apóstol Pablo, que se desarrolla y cambia desde las primeras cartas hasta la tradición que de él deriva. Otras cristologías se encuentran en la carta a los Hebreos, en la primera carta de Pedro, en el Apocalipsis de Juan, en las cartas de Santiago y Judas, en la segunda carta de Pedro, aunque no tienen un desarrollo igual en los escritos citados.

Estas cristologías no sólo se diferencian entre sí por la diferente luz que arrojan sobre la persona de Cristo, que cumple en sí mismo el Antiguo Testamento; pero, ahora uno, ahora el otro, introducen también elementos nuevos, sobre todo en los "Evangelios de la infancia" según Mateo y Lucas, que dan a conocer la concepción virginal de Jesús, mientras que los escritos de Pablo y Juan revelan el misterio de su preexistencia. Sin embargo, ninguno de ellos ofrece un tratamiento completo de "Cristo Señor, Mediador y Redentor". Los autores del Nuevo Testamento, como pastores y doctores, dan testimonio en realidad del mismo Cristo, con voces diferentes en la sinfonía de un único cántico.

c) Estos testimonios deben ser acogidos en su totalidad, para que la cristología, en su verdad y autenticidad, como conocimiento de Jesús fundado y arraigado en la fe, pueda tener un espacio entre los cristianos creyentes. Y ciertamente es legítimo que cada persona sea más sensible a uno u otro, en la medida en que parezca tratar mejor a Cristo, según las afinidades de los diversos espíritus o culturas. Pero, para los fieles, es la suma de estos testimonios lo que constituye el único Evangelio, anunciado por Cristo y relativo a Cristo. Ninguno puede ser rechazado como si, viniendo de un desarrollo secundario, no presentara una verdadera imagen de Cristo, o como si hubiera perdido su valor, porque estaba marcado por un contexto cultural antiguo. La

interpretación de los textos, aunque ciertamente necesaria, no debe llegar hasta el punto de vaciarlos de su contenido.

d) En cuanto a las expresiones utilizadas por los autores para presentar su cristología, es necesario hacer un examen cuidadoso. Como ya se ha dicho (cf. supra 2.2.1.4.), estas expresiones han sido tomadas en su mayor parte de la Sagrada Escritura. Sin embargo, después de que la predicación evangélica entró en contacto con las filosofías y religiones helenísticas, los pastores y doctores de la época apostólica fueron llevados gradualmente a adoptar con prudencia palabras e imágenes pertenecientes al lenguaje de los gentiles, reinterpretándolas según las exigencias de la fe. Ejemplos de este tipo, por lo demás, no son muy frecuentes (por ejemplo, el término *pléroma* , en Col 1,9). En este caso no se puede atribuir a un falso sincretismo: de hecho, de este modo los autores inspirados han querido describir al mismo Cristo que otros presentarán recurriendo a otras formulaciones, derivadas más directamente de la Sagrada Escritura. Abrieron así el camino a los teólogos de todos los tiempos, que han sentido y sienten todavía hoy la necesidad de recurrir a lenguajes «auxiliares», para hacer más claro a sus contemporáneos el lenguaje específico y fundamental de la Sagrada Escritura, para anunciar correcta e íntegramente el Evangelio a los hombres de todos los tiempos.

2.2.3. CRISTO MEDIADOR DE LA SALVACIÓN

2.2.3.1. La presencia de Cristo en su Iglesia

a) Cristo permanece con los suyos hasta el fin del mundo (*Mt* 28,20). La Iglesia, cuya vida proviene toda de Cristo Señor, tiene la misión de escudriñar su misterio y darlo a conocer a los hombres. Ahora bien, esto no sería posible excepto en la fe y bajo la guía del Espíritu (*1 Co* 2:10-11). En realidad, Él distribuye sus dones, como quiere (cf. 12,11), «para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y al conocimiento del Hijo de Dios, al varón perfecto, en la edad adulta, a la plenitud de Cristo» (*Ef* 4,12-13). Así, inserta en el mundo, la Iglesia en su fe experimenta la presencia de Cristo en ella (cf. *Mt* 18,20). Por eso, con firme esperanza, aguarda la gloriosa venida de su Señor. Este es el deseo que expresa en la oración, especialmente cuando celebra la memoria de su Pasión y Resurrección (*1 Co* 11, 26), invocando con insistencia su regreso: «Ven, Señor Jesús» (*1 Co* 16, 22; cf. *Ap* 22, 20).

b) En las diversas situaciones de la historia, el papel específico de la Iglesia consiste en reconocer auténticamente la presencia y la acción de Cristo. Por ello, tiene la tarea de escrutar los «signos de los tiempos» e interpretarlos a la luz del Evangelio (cf. *Gaudium et spes* , 4). Para ello, los ministros del Evangelio y los fieles, cada uno según su propia función, deben conservar la doctrina de Dios, nuestro Salvador (*Tt* 2,10), «custodiar el depósito» (*1 Tm* 6,20), para que los creyentes no sean «llevados de aquí para allá por todo viento de doctrina» (*Ef* 4,14). Por eso, la verdadera fe en Cristo, la acción auténtica del Espíritu Santo y la correcta «praxis» de los cristianos fieles deben ser siempre objeto de «discernimiento» (*1 Co* 12,10) y de «cribado» (*1 Jn* 4,1). La verdadera fe es la de Jesucristo, Hijo de Dios, que vino «en carne» (*1 Jn* 4, 2), que reveló a los

hombres el nombre del Padre (*Jn* 17, 6), «se entregó a sí mismo en rescate por todos» (*1 Tm* 2, 6; cf. *Mc* 10, 45 y par.), que resucitó al tercer día (*1 Co* 15, 4), que fue asunto a la gloria (1 Tm 3, 16), que está sentado a la derecha del Padre (*1 P* 3, 22) y cuya manifestación gloriosa se espera al final de los tiempos (*Tt* 2, 13). Una cristología que no reconociera estas verdades se distanciaría del testimonio de la tradición apostólica, regla última de fe según san Ireneo (*Demostración apostólica* , n. 3), "regla de verdad", conservada en todas las Iglesias a través de la sucesión de los apóstoles (*Adversus haereses* , III, I, 2), y aceptada por todo cristiano en el Evangelio (ibid. I, IX, 4).

c) La acción del Espíritu Santo debe reconocerse también mediante ciertos signos. La Iglesia es guiada en su camino por el Espíritu de Dios pero, como sucede con todo cristiano (*Rm* 8,14), no puede «creer a todo espíritu» (*1 Jn* 4,1). El Espíritu de Dios, de hecho, es sólo «el Espíritu de Jesús» (*Hch* 16,7), es aquel sin el cual nadie puede decir: «Jesús es el Señor» (*1 Co* 12,3). Este mismo Espíritu recuerda a los discípulos todo lo que dijo Jesús (*Jn* 14,26) y los conduce a la verdad completa (*Jn* 16,13), hasta que en la Iglesia «las palabras de Dios llegan a su cumplimiento» (*Dei Verbum* , 8).

Por medio de este Espíritu el Padre resucitó a Jesús de entre los muertos (*Rm* 8,11), para crear en Él un hombre nuevo «en la justicia y santidad de la verdad» (*Ef* 4,24); por el mismo Espíritu resucitará a todos los que creen en Cristo (*Rom* 8:11; *1 Cor* 6:14). Por la fe y el bautismo, los cristianos se convierten en miembros de Cristo (*1 Co* 6,13), unidos a Él también en sus cuerpos que reciben su vida y se convierten en templos del Espíritu Santo (*1 Co* 6,19). Así todos constituyen un solo Cuerpo, que es el cuerpo de Cristo mismo, crucificado y resucitado. Este Cuerpo, animado por un único Espíritu (*1 Co* 12,12ss; *Ef* 4,4), toma como miembros a todos los bautizados: ésta es la Iglesia (*Col* 1,24; *Ef* 1,22). Cristo es la Cabeza de este Cuerpo: le da vida y lo hace crecer mediante el poder de su Espíritu (*Col* 2,19). Esta es la «nueva creación» (*2 Co* 5,17; *Gál* 6,15), en la que Cristo reconcilia todo lo que el pecado había dividido: los hombres entre sí (*Ef* 2,11-18), los pecadores con Dios, de quien se habían hecho enemigos por su desobediencia (*2 Co* 5,18-20; *Rm* 5,10; *Col* 1,21), y también el mundo entero, en el que Cristo ha vencido los poderes del Mal, que oprimían al género humano (*Col* 1,20; 2,15; *Ef* 1,10.20-22).

2.2.3.2. Hacia el Cristo total

a) La salvación traída por Cristo, por tanto, es total; De hecho, llega a los hombres también en sus cuerpos mediante la gracia del bautismo (cf. *Rm* 6, 3-4; *Col* 2, 11-12), de la Eucaristía (cf. *1 Co* 10, 16-17) y de los demás sacramentos (cf. *Rm* 12, 1). La santidad de Cristo, comunicada a la Iglesia, se difunde también en la vida concreta de los cristianos, de modo que, a través de ellos, llega al mundo en el que viven. Al igual que su Hermano "Primogénito", ellos participan en la construcción del Reino de Dios, para cuya edificación vino el mismo Cristo entre los hombres, trayendo su mensaje de amor, de justicia y de paz (*Gal* 5,22-23; *Flp* 4,8; *Col* 3,12-15). Según el ejemplo ofrecido por el Maestro, también ellos deben «dar la vida por los hermanos» (*1 Jn* 3, 16).

Ya que Jesús fue enviado a proclamar el Evangelio a los pobres, a liberar a los prisioneros y a aliviar el sufrimiento de los oprimidos (*Lc* 4,18-21), es necesario que sus discípulos continúen su obra de liberación. De este modo su Iglesia prepara la venida definitiva del Reino de Cristo, en el que Él, después de haber sometido todas las cosas, se someterá a su Padre, «para que Dios sea todo en todos» (*1 Co* 15, 28). Para alcanzar este objetivo, la Iglesia, desde ahora, se inserta, a través de sus miembros, en el mundo actual. Lejos de alejarlos del mundo, trabaja a través de ellos para hacer que el espíritu del Evangelio penetre en todas sus estructuras, familiares, sociales y políticas. Así Cristo, presente en el mundo, difunde la gracia de su salvación: «El que descendió a las profundidades de la tierra, subió también por encima de todos los cielos para llenar el universo» (*Ef* 4, 9-10).

b) Todo esto no puede realizarse sin esfuerzo y dolor (*Mt* 5,11; *Jn* 15,20; 16,33; *Col* 1,24). El pecado, que entró en este mundo desde el principio (*Rom* 5,12), continúa trayendo sus daños. El reino de Dios, que ya ha comenzado, aún no se ha manifestado plenamente. Se desarrolla poco a poco a través de un sufrimiento semejante al de una mujer que da a luz (*Mt* 24,8; *Jn* 16,21-22). La creación misma, sometida a la vanidad, espera la liberación de la esclavitud de la corrupción (*Rm* 8,20-30). Cristo, pues, mediante su muerte y resurrección, venció el pecado, derrotando al «Príncipe de este mundo» (*Jn* 12,31; 16,11-33). Por eso, los cristianos, tomando ejemplo de Él y con la ayuda de su gracia, deben luchar y sufrir, si es necesario, hasta el martirio y la muerte (*Mt* 24,9-13 y par.; *Jn* 16,2; *Ap* 6,9-11), para que el bien triunfe sobre el mal, mientras esperan la llegada de «cielos nuevos y tierra nueva, en los que la justicia tendrá su morada permanente» (*2 P* 3,13).

Entonces, Aquel que nos amó primero (*1 Jn* 4,19) será reconocido, amado y adorado, servido por todos los hombres, quienes serán sus hijos por adopción (*Ef* 1,5). De este modo, en la eternidad feliz, se realizará la obra de salvación que Él mismo realizó con su misericordia, fidelidad e inagotable paciencia (cf. *Rm* 2, 4-5; 3, 25-26; 9, 22), desde la primera llamada que el género humano había rechazado, hasta el día en que todos lo aclamarán, en una felicidad sin fin. "Al que está sentado en el trono, y al Cordero, sea la alabanza y la honra y la gloria y el poder, por los siglos de los siglos" (*Ap* 5:13).

